

300

RELIGIOZNO DOŽIVLJAVANJE

O NORMALNOJ I ABNORMALNOJ RELIGIOZNOSTI

Napisao

Dr. VILIM KEILBACH

izvanredni sveučilišni profesor

ZAGREB 1944

Komisiona prodaja: Hrvatska knjižara (vl. Petar Fröhlich)

Dr. Šufflaya 3, Brzogas 53-28

PSIHOLOGIJA RELIGIOZNOG DOŽIVLJAVANJA

SUMMARIUM

Nach dem heutigen Stand der empirisch-psychologischen Forschung (vorwiegend nach Girgensohn und Gruehn) schliesst das religiöse Grunderlebnis als wichtigste Komponente ein geistig-gedankliches Moment ein. Der »religiöse Gedanke« ist in der Regel umlagert von mannigfachen Gefühlen und erscheint oft mit diesen zu unlösbarer Einheit verschmolzen, so dass es besonderer Schulung in der Selbstbeobachtung bedarf, um in den mannigfachen Gefühlen den eigentlichen gedanklichen Kern aufzudecken. Ichfunktion und Gefühl sind auseinanderzuhalten. Der Wille leitet das religiöse Erleben ein, er führt es herbei, befiehlt und unterhält es. Trotzdem ist das religiöse Erlebnis nicht einfachhin ein Willensakt. Der Wille zur Religiosität ist nicht die Religiosität selbst. Einen Akt wollen und dieser Akt sein, ist nicht das gleiche. Religiöse Vorstellungen und Symbole wie mythisches Denken können, recht verstanden, einen tiefen Sinn haben. — Betrachtungen der geisteswissenschaftlichen Psychologie (Spranger) führen zu ähnlichen Einsichten. Abwegig ist das Bestreben der analytischen Psychologie (Jung), die alles Religiöse nur als Ausdrucksform des unbekannten und unerforschlichen Unbewussten gelten lässt und im Gottesbegriff lediglich eine unwissenschaftliche Hypothese erblickt. — Die Ergebnisse einwandfreier empirischer Forschung stehen in wundervollem Einklang mit der logischen Struktur der traditionellen Gottesbeweise.

»Religiozno doživljavanje« kao pojam

»Religiozno doživljavanje« uzima se ovdje kao psihologijski pojam. Polazimo naime od činjenice, da svi ljudi barem načelno razlikuju takozvane religiozne doživljaje od ne-religioznih ili profanih doživljaja. Kad se čovjek skrušeno kaje za svoje grijehe ili kad čista srdca Bogu prinosi žrtvu, onda je to po priznanju svih »religiozan« čin: u čovjekovoj se duši odvija »religiozno« doživljavanje. Kad vojnik propisno pozdravlja starijeg, i to tako da je izvanjski čin pozdravljanja uistinu izraz pravog strahopočitanja, onda je takav doživljaj po sebi »profane« naravi. O doživljajima se ne može obćenito reći, da su jedni naprosto religiozni, a drugi uvijek profani. Ista vrsta doživljaja može biti čas religioznog čas profanog značaja. Tako na pr. ima religiozne ljubavi i profane ljubavi, religioznog poštovanja i profanog poštovanja, religioznog odricanja i profanog odricanja, i t. d. Bez sumnje je drugo, kad se netko odriče izvjestnog jela iz kršćansko-asketskih motiva, a drugo, kad se tko odriče stanovitog jela iz čisto zdravstvenih razloga. Po svojoj psihičkoj strukturi razlikuje se čin ljubavi kako od čina

poštovanja tako i od čina odricanja. No ukoliko predpostavljamo, da imamo čin religiozne ljubavi, religioznog poštovanja i religioznog odricanja, nameće se sliedeće pitanje: Što je ono, po čemu se ti čini podudaraju, po čemu ih nazivamo zajedničkim imenom »religioznima«? Kad tako postavljamo pitanje, razumije se, da već predpostavljamo razliku u pogledu nutarnje sastavljenosti pojedinih čina: znamo naime već, da je ljubav nešto drugo nego poštovanje ili odricanje. Sva je naša pažnja upravljena na takozvani religiozni značaj tih čina. Zbog toga onda kratkoće radi govorimo o religioznom činu kao takvom, o religioznom doživljaju ili o religioznom doživljavanju. Pitanje je uvijek isto:

Koje duševne komponente uključuje ili obuhvaća obilježje »religiozno«?

Osnovna je poteškoća u tom, što uobće ne znamo za točnu granicu između »religioznog« i »profanog« područja. Tu granicu ne smijemo naprosto po našoj volji odrediti, jer to bi značilo svojevoljno konstruirati religiju i pojam o njoj. Naša je dužnost i zadaća, da pronademo ili da metodički utvrdimo, što je religija po svojim duševnim komponentama. Tako s jedne strane već predpostavljamo pojam religije, dok s druge strane tek pitamo za njegovo izpravno značenje. — U stvari ta poteškoća nije tako velika, kako se na prvi pogled čini. Ona je načelno zajednička svim znanostima. Svaka nauka mora polaziti od nekog više ili manje određenog pojma o svom predmetu, a u toku razpravljanja odnosno iztraživanja mora ići za tim, da ga opravda i da ga točno odredi.

Religija je bila izložena najrazličnijim tumačenjima. Ta je činjenica možda najviše uvjetovana okolnošću, što profana poviest ne pruža nikakvih spomenika ili svjedočanstava, po kojima bismo mogli vremenski utvrditi početak religije i historijski opisati njen postanak. Historijski doduše ne znamo za narode, koji bi živjeli bez religije, to jest za narode, koji bi bili areligiozni. Ali, koliko danas znamo, profana poviest ipak nije u stanju da pozitivno prikaže početak religioznog života čovječanstva.

U tom pitanju upućeni smo prema tome i na takozvano historijsko zaključivanje kao i obćenito na teoretsko mišljenje. Stoga nije čudno, da su prema različnim naziranjima na svijet nastali mnogovrstni pokušaji tumačenja religije, i to tumačenja njenog sadržaja i njenog smisla, njene biti i njenog prava na obstanak. Nas ovdje prvenstveno zanima pitanje o njenom smislu i o njenoj biti, zapravo pitanje o psihičkoj strukturi religioznosti ili subjektivnog religioznog doživljavanja.

Poviest religija i filozofija religije obširno razpravljaju o različitim teorijama, koje treba da daju odgovor na pitanje o početku religije. Te teorije obično prejudiciraju rješenje pitanja o psihičkoj strukturi religioznog doživljavanja,

a kadkad se i jednostavno temelje na određenom shvaćanju religioznosti. Međutim, pitanje o psihičkoj strukturi religioznog doživljavanja mora biti odijeljeno od svakog teoretskog razpravljanja. O njemu treba govoriti sa stajališta empiričkog iztraživanja. Iskustvo kao takvo treba da pokaže, što se zbiva u čovjeku, kad se u njemu odvija proces religioznog doživljavanja.

Skolastički orijentiranim misliocima znalo se prebacivati, a prebacuje im se još i danas, da oni previše »racionaliziraju« religiju, to jest da oni odveć intelektualistički shvaćaju religioznost, dok iskustvo pokazuje, da se prava religioznost opire svakom shematiziranju i šabloniziranju.

Sigurno bi bilo krivo, kad bi tko mislio, da se život odvija kao neko silogističko zaključivanje. U odlukama ljudi ne smijemo uvijek samo tražiti rezultat svjestno i pravilno provedenog silogizma. Čovjek nije »samo« razum. Na njegove odluke utječe i srce. Mi smo uostalom napried rekli, da ovdje radimo o religioznom doživljavanju kao psihologijskom pojmu. To znači, da ne ulazimo u pitanje, da li »doživljavanje« može nadomjestiti »mišljenje«. Iracionalistički sistemi u opravdavanju religije i sigurnosti o egzistenciji Božjoj zabacuju »teoretsko« ili »racionalno« znanje kao prvi temelj, te se pozivaju na »doživljavanje«, to jest na sigurnost, koja da se ne da razumski opravdati, ali koja da je uključena u konkretnom doživljavanju. O tom pitanju razpravlja filozofija religije kao normativna znanost. Ipak ćemo obzirom na naše pitanje napomenuti, da se naročito u protestantskim krugovima udomaćilo mišljenje, da je religioznost po svojoj biti neko čuvstvo. Zastupnici ove teze nisu se mogli složiti u drugim pojedinostima. To je konačno i razumljivo, kad znamo, da je pojam čuvstva još i danas psihologijski vrlo neodređen. Samo treba zapamtiti, da su »iracionalisti« do svog stajališta došli kao filozofi, a ne kao psiholozi.

Religija je »sveta zemlja«, na koju ne smijemo stupiti, zemlja, kojoj se smijemo samo iz daljine diviti. Tako su rezonirali drugi, koji su u svakom naučnom promatranju religioznog doživljavanja kao i u svakoj svjestnoj refleksiji o njemu vidjeli njegovu profanaciju.

Uzprkos svim tim stajalištima nametnula se naročito u zadnje vrijeme potreba, da se konačno ustanovi, što nauka ima da drži o onoj pojavi, koju zovemo religioznost. Koliko god naime bilo stvarnih poteškoća oko znanstvenog upoznavanja religioznosti, znanost je ipak morala ustanoviti, da je i religioznost zbiljska pojava, dio empiričkog svijeta, i da ona prema tome u određenim granicama može biti predmet znanstvenog razpravljanja i izpitivanja. Kod toga je dakako prvo i najglavnije pitanje moralo biti ovo: U čemu se sastoji bit religioznosti? Trebalo je, kako ćemo vidjeti, ustanoviti duševne činbe-

nike one funkcije, kojom čovjek doživljuje jedan religiozan sadržaj. Je li to jednostavan ili kompleksan doživljaj? Ako je kompleksan, koje su pojedine njegove komponente? Ako se ne mogu točno utvrditi sve pojedine komponente, mogu li se barem sa sigurnošću otkriti glavne komponente?

Je li religija samo čuvstvo?

Ova je problematika postala aktualna naročito zato, što se po naučavanju protestantske i modernističke filozofije religije sva religioznost bitno sastoji u čuvstvima kao iracionalnim doživljajima. Klasična je formula religioznog iracionalizma, kako smo već na drugom mjestu spomenuli, Schleiermacherovo »čuvstvo podpune ovisnosti« o neograničenome (vidi moj: Uvod u psihologiju religije. I. Zagreb 1939., str. 98). Ma da je Schleiermacher branio religiju protiv racionalizma, ipak je načelno priznao subjektivno-relativni značaj religije. Religija kao proizvod čuvstva izložena je samovolji pojedinca. Jer čuvstvo kao takvo nije kao misao ili opažaj upravljeno van na jedan normativni predmetni sadržaj, nego se sastoji u takvom naročitom doživljaju, u kojem čovjek višemanje totalistički proživljava svoje aktualno duševno stanje: ono je kao neki reaktivni izraz cjelokupnog duševnog raspoloženja subjekta i utoliko jedno čisto afektivno stanje.

Zanimljiva je činjenica, da je baš jedan protestantski učejak morao sa stajališta čiste empiričke nauke ustanoviti, da uobće nema takozvanih jednostavnih ili osnovnih religioznih čuvstava i da se religioznost nikad ne sastoji iz samih čuvstava. To je protestantski bogoslov K. Girgensohn, koji se od svojih mladih godina bavio psihologijom. On je 1921. godine objelodanio djelo o psihičkoj strukturi religioznog doživljavanja¹. O njegovoj eksperimentalnoj metodi govorili smo obširnije na drugom mjestu. Ovdje ćemo se baviti njegovim glavnim rezultatima.

Girgensohn obširno razpravlja o pojmu čuvstva pozivajući se neprestano na izkaze izpitivanih osoba. Morao je ustanoviti, da svaki religiozni doživljaj uključuje kao bitni sastavni dio jedan intelektualno-misaoni čin, koji je obavljen različitim čuvstvima. Zanimljivo je, da izpitivane osobe u nekim slučajevima jedva naslućuju ili izričito nieću, da »misle« nešto, a da točna psihološka analiza uzprkos tome odaje prave misaone procese.

¹ K. Girgensohn, Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens. Eine religionspsychologische Untersuchung auf experimenteller Grundlage². Gütersloh 1930. — Više o tom u mojoj knjizi: Die Problematik der Religionen. Eine religionsphilosophische Studie mit besonderer Berücksichtigung der neuen Religionspsychologie. Paderborn 1936. Sliedeći su odlomci djelomično preuzeti iz mog predavanja: Moderna psihologija religije. (Život. 18, 1937, str. 218—232.)

Girgensohnov posao bio je otežčan poglavito tim, što psihologija nema točnog pojma čuvstva. S druge strane je način običnoga govora takav, da pojam čuvstva označuje sve kompleksne afektivne doživljaje, ma da se tu često radi zapravo samo o sporednim afektivnim primjesama. Ima slučajeva, u kojima se izvjestna misao nalazi na vrlo niskom stupnju svjestnosti, pa se kaže, da je čuvstvo. Ima nadalje slučajeva, u kojima se neki misaoni proces nalazi na vrlo niskom stupnju razgovietnosti, tako da ga ne možemo jezičkim ili grafičkim simbolima definirati, pa se opet kaže, da se radi o čuvstvu. Konačno ima slučajeva, u kojima se određeni misaoni proces ne može podpuno i po našoj volji »savlađivati«, te stoga ni u svako doba ponavljati, pa se i tu kaže, da imamo posla sa čuvstvom. Mogle bi se nabrajati još i druge slične okolnosti, u kojima čovjek drži, da se radi o čuvstvu, dok točno psihološko razčlanjivanje odaje i druge komponente.

Činjenica, da je Girgensohn u našim razgranjenim čuvstvenim doživljajima iznova otkrio intelektualno-misaoni činbenik, bila je od velike važnosti za psihologijsko iztraživanje religije. Važna je također bila konstatacija, da u praktičnom doživljavanju nema osnovnog religioznog čuvstva, nego da se tu može govoriti samo o nekim dominantnim komponentama. Ta je konstatacija otvorila nove vidike na psihološko razčlanjivanje i prosuđivanje religioznih čuvstava, prije svega na pitanje o određivanju psihičke biti religije.

Pitajmo sad: Kako izgleda psihička struktura svakog pravog religioznog doživljaja? Ili još određenije: U čemu se sastoji psihička bit religije odnosno religioznosti?

Iracionalistička filozofija religije odgovarala je na to pitanje obično ovako: Religioznost se sastoji u naročitom čuvstvu, koje se ne može točno definirati.

Na osnovu svojih pokusa Girgensohn i Gruehn odgovaraju na to pitanje, da se religioznost sastoji u naročitom sintetičkom činu, koji je u isto vrijeme i misao i takozvana ja-funkcija².

Za izpravno razumijevanje ove definicije potrebno je da poblizje objasnimo sliedeće tri točke. Prvo, što je religiozna misao? Drugo, što je religiozna ja-funkcija? Treće, u čemu se sastoji naročiti sintetički značaj religioznog čina? Tek točan odgovor na sva ta pitanja omogućit će nam uvid u istinsku religioznost.

Religioznu misao shvaća Girgensohn u smislu nezornog spoznanja. Radi se dakle o nezornom predmetnom sadržaju, koji se ne može svesti ni na predočbe ni na koje mu drago osjetne funkcije. Drugim riečima, kad Girgensohn kaže, da je misao dominantan sastavni dio religioznog doživljavanja, onda

² W. Gruehn, Religionspsychologie. Breslau 1926, str. 43.

riječ »misao« kod njega označuje pravo duhovno mišljenje. Gdje god prema tome ima religioznog doživljavanja, tamo se misli nešto, i to ne samo slučajno, nego nužno. Podrobno razčlanjivanje izkaza izpitivanih osoba pokazuje naime, da pojedini religiozni doživljaji tih osoba uključuju neke komplicirane misaone procese, iako te iste osobe često baš protivno tvrde, da ništa ne misle. Kod pokusa utvrđeno je među ostalim i to, da pri čitanju ili poslije čitanja religioznih tekstova ne nastaje religiozno doživljavanje kad god nema misaonih procesa. Zato s pravom smijemo reći: Gdje nema nikakvog duhovnog mišljenja, tamo nema ni prave religioznosti.

Treba dalje da pitamo: U čemu se približe sastoji religiozna misao kao religiozna? — Girgensohn izričito naglašuje, da religiozna misao nije abstraktno-diskurzivno mišljenje, koje takoreći iz amorfnе mase misli prelazi u jasno logičko grupiranje misli. To bi bilo znanstveno mišljenje. Religiozna je misao više intuitivno mišljenje, zapravo duhovni proces, koji ima jednu dielom diskurzivnu dielom intuitivnu misaonu okostnicu. Zato na religioznu misao nailazimo već na predznanstvenim slojevima, tamo gdje nema najveće moguće svjestnosti ili razgovietnosti i gdje mišljenje ima još više afektivnih primjesa.

Zadnje pitanje: Na koji je predmetni sadržaj upravljena religiozna misao? — Misaoni sadržaj religioznog doživljavanja sastoji se u tome, što čovjek obično nejasno (intuitivno), ali ipak s pravom sigurnošću spoznaje odnosno »doživljajno izkusi« svoju ograničenost i svoju ovisnost o nečem višem. U tom smislu se tu već na neki način prejudicira pojam o Bogu ili čak i sama egzistencija Božja.

Drugi je sastavni dio religioznog doživljavanja takozvana religiozna ja-funkcija. Taj izraz potječe od »würzburške škole«, koja pri izpitivanju višeg duševnog života u pojedinom činu razlikuje predmetni sadržaj od naročite funkcije. Funkcijom uzpostavlja se unutrašnji dodir između subjekta i predmetnog sadržaja. Najintenzivnije funkcije su takozvane ja-funkcije, jer njima cjelokupni »ja« dolazi u živi unutrašnji dodir s predmetom doživljavanja (Gruehn).

Ja-funkcija je u isto vrijeme i aktivna i pasivna. Pasivna je utoliko, što je »ja« predmet samog sebe. Taj dvostruki aspekt dolazi i gramatički liepo do izražaja u sliedećoj formuli: »Ich (aktivnost!) lasse mich (pasivnost!) ergreifen«. U većini slučajeva naše djelatnosti aktivna je samo jedna ili druga duševna moć. Tako je na pr. kod učenja aktivan razum. Kod religioznog doživljavanja aktivno je cijelo osobno središte (»ja«!), koje se služi takoreći svim duševnim moćima. U činu ljubavi očituje se također ja-funkcija. Možda ćemo najlakše shvatiti, što znači ja-funkcija, kad reflektiramo o našem vlastitom držanju

prema čovjeku, koga ljubimo, te o stavu što ga zauzmemo prema čovjeku, kad tek kritičkom hladnoćom priznamo njegove sposobnosti i odlike.

Slično kao religiozna misao i religiozna ja-funkcija ima svoju specifičnu značajnost. Pozitivna religiozna ja-funkcija jest lični dedikativni stav čovjeka prema predmetu doživljavanja (prema Bogu); što više, ona je nekakvo intimno stapanje između našega »ja« i predmeta našeg doživljavanja. Na taj način u religioznom doživljavanju vibrira cijela čovjekova ličnost, nježno i čisto kao u nadprostornim i nadvremenskim regijama, područjima.

Religioznost nije dakle obično teoretsko znanje o religiji, abstraktno mišljenje o Bogu ili o bilo kojim »nezemaljskim« sadržajima. Naprotiv, religioznost je u najboljem smislu riječi stvaralački doživljaj, kojim se uzpostavlja ili obnavlja živ odnos između našeg »ja« i doživljajnog predmeta, dakle između čovjeka i Boga; ona je zapravo podpuna predanost čovjeka Bogu. Taj stvaralački momenat uzpostavljanja ili obnavljanja spomenutog intimnog odnosa jest najznačajnije obilježje religiozne ja-funkcije. Religiozno se doživljavanje stvara naročito ja-funkcijom.

Dosad smo opisali samo dva dominantna sastavna diela religioznog doživljavanja, to jest ona dva glavna elementa, bez kojih naprosto nema pravog religioznog čina. Preostaje još da barem s nekoliko riječi upozorimo i na naročiti sintetički značaj religioznosti. To je tim potrebnije, što u konkretnom životu svaki pojedini religiozni čin sačinjava neko nedjeljivo doživljajno jedinstvo.

Werner Gruehn opisuje sintetički značaj religioznog doživljavanja pod trostrukim vidom, i to u tom smislu, da se zapravo radi o trostrukom cjelovito-sintetičkom aspektu.

Prvi sintetički aspekt: imamo najjaču moguću upravljivost celoga »ja« na religiozni predmet; utoliko je religioznost najdublje i najličnije doživljavanje, i to pravo sintetičko ili jedinstveno doživljavanje, jer je cjelokupni »ja« upravljen na predmet doživljavanja. — Drugi sintetički aspekt: napried spomenuto intuitivno spoznanje vlastite ograničenosti i ovisnosti ima obilježje jedinstvenosti, jer se tu mnoštvo nejasnih misli gleda kao neka cjelina, i to kao jednim jedinim činom. — Treći sintetički aspekt: dvie gornje sinteze, to jest sintetička ja-funkcija i sintetička misao kao da se stapaju u novu sintezu višeg reda.

Iz toga se vidi da religioznost nije doživljaj manje ili podređene vrijednosti. Ona više nego svaki drugi čin zahvata u samu nutarnost čovjeka i obuhvata čitavu njegovu ličnost. Ma da se korijen religioznosti mora tražiti u predznanstvenim

slojevima našega bitka, ona se ipak odigrava, kako Gruehn kaže, na onim budnim stupnjevima čovječje svijesti, na kojima je izvor svih velikih tvorevina čovječanstva (kao na pr. filozofija, umjetnost, čudorednost).

Preostaje još jedna poteškoća, na koju treba barem upozoriti. Mnogi ne će htjeti vjerovati, da svaki religiozni doživljaj uključuje jednu intelektualno-misaonu komponentu. Uzmimo na pr. religioznost jedne priproste bake, koja prostodušno i takoreći automatski vrši svoje svagdašnje religiozne dužnosti. Čini se, da tu nema nikakve misaone komponente, nego da se radi o nekoj slepoj predanosti — čemu? Možda ničemu!

Za rješavanje ove poteškoće treba imati pred očima, da je religiozni doživljaj vanredno kompliciran čin višeg duševnog života. Na tom je području psihologijsko promatranje tako teško, da čak i školovani i izvježbani samopromatrači često nikako ne mogu utvrditi važne komponente svojih doživljaja. Zato nije čudno, kad jedna priprosta osoba jedino zna, da vrši svoju religioznu dužnost, a da ne može razlikovati između pojedinih sastavnih dijelova svoga doživljavanja. Ona najviše zna za ono, što je na površini, a to su mnogovrstna čuvstva. Psiholog-stručnjak morat će da vidi, da li se na nesvjestnim slojevima njezinog doživljavanja krije neka misao.

Na iznesenu poteškoću možemo osim toga odgovoriti jednim protupitanjem: Hoće li ova priprosta baka moći ispravno opisati čin ljubavi ili poštovanja ili strahopočitanja? Ona će te čine po svoj prilici opisati na način, koji se protivi točnom psihologijskom ispitivanju, jer nije naučena da reflektira o doživljajima svoje svijesti. Jedna majka zna, da ljubi svoje djetete, ali za nju je ta ljubav život — ne refleksija! Zato njezini izkazi, ma koliko to zvučilo paradokсно, psihologijski često nisu od velike vrijednosti³.

S onim, što su Girgensohn i Gruehn prema svojoj izkustvenoj građi ustanovili kao bit religioznog doživljavanja, slažu se — tako nam se barem čini — i razmatranja u stilu duhovnoznanstvene psihologije. Tako na pr. E. Spranger među ostalim kaže sljedeće: »... čim se neki izolirani i ma koliko subjektivni vrijednostni doživljaj proživljava u svom značenju za čitav životni smisao, ima on neki religiozni ton. Vrijednost, koja se saznaje kao konačno smisleno izpunjenje čitavog individualnog života, nužno je najviša vrijednost, što je dotični individuum uobće doživljava. Isto tako i obratno: ne da se zamisliti, da najviši vrijednostni doživljaj — pa bio to doživljaj samo jednog časa — ne bi u nekom duhovnom biću zračio pun smisla nad čitavim životom. Ovo nejasno osjećajno ili mišljenjem osvijetljeno stanje, u kom se pojedini doživljaj postavlja u pozitivni ili negativni odnos prema ukupnoj

³ Poredi moj Uvod u psihologiju religije. I. Zagreb 1939, str. 116-125.

vrijednosti individualne životne jezgre, nazivamo religioznošću...»⁴

O ulozi volje kod religioznog doživljavanja

U katoličkim se krugovima češće prigovara Girgensohn, da on u svojim iztraživanjima previše zanemaruje volju odnosno voljni činbenik, jer voljnim procesima u religioznom doživljavanju pripisuje samo sekundarno značenje. Po njemu čin volje nije pravi sastavni dio religioznog doživljaja: čin volje nikako ne konstituira jezgru religioznog doživljaja, nego je samo kao podređen ili sekundaran aspekt.

Da u toj stvari ne vodimo borbu protiv izmišljenog protivnika, potrebno je uočiti sljedeće momente:

Girgensohn otvoreno priznaje, da tek u potpunom predanju volje imamo potpun proces »religioznog obraćenja«. Ujedno iztječe, da se sve izpitane osobe slažu u tom; da je odluka volje uvijek posljedica nekih procesa, koji se odvijaju prije svakog voljnog odlučivanja, što više, takvih procesa, koji tek omogućuju volji, da se svjestno i slobodno odluči za religiju. Voljna je funkcija kao simptom već izvršene nutarnje promjene. U njoj dolazi do izražaja dinamika novog života, koji je nužna posljedica »religioznih osnova«. Zato »pratajna« religije leži u jednom stavu subjekta, koji se formira bez svijesti slobode. Taj novi stav subjekta nije čin volje, ali je temelj za novu upravljenost volje i voljnog djelovanja. U čovjeku nastaje jedno uvjerenje, ne kao rezultat svjestnog voljnog odlučivanja, nego ovisno o njemu. Volja preuzima svoju funkciju tek onda, kad je to uvjerenje već formirano i kad ga treba u svjestnoj slobodi prihvatiti i kroz život priznavati.

Valja napomenuti, da se Girgensohn u zastupanju ove teze uglavnom brani protiv psihologijskog voluntarizma, po kojem se sva religioznost svodi na volju. G. Wunderle je još u svoje vrijeme naglasio, da ovo Girgensohnovo tumačenje nije dostatno, što više, da ono takoreći uključuje i proturječje⁵. Poslije je E. Raitz v. Frenzt upozorio, da je Girgensohnov učenik W. Gruehn taj nedostatak već djelomično ispravio⁶. Međutim, sam W. Gruehn kasnije spominje, da katolički kritičari precjenjuju ulogu volje u religioznom doživljavanju, i to naprosto zato što zamjenjuju osnovni religiozni doživljaj s onim duševnim stavom, koji »uvodi« u taj doživljaj⁷. Obzirom na ova razilaženja drži A.

⁴ E. Spranger, *Oblici života. Duhovnoznanstvena psihologija i etika ličnosti*. Zagreb 1942, str. 275. Citirano prema prijevodu V. Filipovića s izmjenama po korienskom pisanju.

⁵ *Philosophisches Jahrbuch*, 35, 1922, str. 274.

⁶ *Stimmen der Zeit*, 109, 1925, str. 208.

⁷ W. Gruehn, *Religionspsychologie*. Str. 86.

Willwoll, da je u toj stvari vrlo teško lučiti psihologijski material od drugih motivacija⁸.

Između Girgensohna i Gruehna opaža se uglavnom ta razlika, što je djelatnost volje po Girgensohnu uvijek tek posljedica religioznog doživljavanja, zapravo njegovo prirodno upodpunjenje, dok je po Gruehnu volja također ona duševna dispozicija, koja uobće vodi do religioznog doživljavanja. Gruehn se služi istom psihologijskom metodom kao Girgensohn, jedino s tom razlikom, da su kod njega već uklonjeni neki Girgensohnovi metodički nedostaci.

Kod ocjenjivanja ovih rezultata kritičari se kadkad pozivaju na bogoslovlje. S bogoslovnog stajališta prigovaraju, da se »zapostavlja« voljni činbenik u religioznom doživljavanju. — Uočujemo li čin vjere prema naučavanju bogoslovlja, onda treba prije svega ustanoviti, da se radi o pravom spoznajnom činu: fides est actus intellectus. Ova se teza brani protiv bogoslovnog voluntarizma starijeg i novijeg protestantizma kao i protiv iracionalističkih nastojanja modernizma, ukoliko sve te struje smatraju vjeru činom volje, a ne razuma. Prema svim tekstovima Sv. Pisma, kojima se dokazuje napried navedena teološka teza, nalazimo, da je uvijek istina predmet vjere: čin vjere sastoji se formalno u prihvaćanju određene istine, bezvjerje u zabacivanju vjerskih istina. Tu se naravno misli na samu bit čina vjere, a ni najmanje se ne nieće povezanost toga čina sa činima volje. Volja može zapoviedati čin vjere, a može također u svom djelovanju vjerom dobiti novu orijentaciju i novi polet. Što više, svoju moralnu vrijednost dobiva čin vjere tek ukoliko stoji u domeni volje. Ali zato po svojoj nutarnjoj konstituciji ipak nije čin volje: on je po svojoj biti spoznaja, čin intelekta, i sastoji se u razumskom prihvaćanju i priznavanju određene istine. Može se čak reći, da je za čin vjere uvijek potrebna i volja, ali iz toga ipak još ne sliedi, da je volja sastavni dio samog čina vjere.

Imajući pred očima ovu nauku Crkve o činu vjere ne vidimo, zašto se mnogi katolički kritičari tako skeptički izražavaju o Girgensohnovom »obescjenjivanju« volje. Tko pažljivo prati njegova razlaganja od početka do kraja, taj mora opaziti, da Girgensohn uvijek govori o »osnovnom religioznom doživljaju« u smislu napried izložene problematike. Pita se, dakle, koje su bitne komponente onog najosnovnijeg procesa, kojim se jedan doživljaj konstituira kao religiozan. Obzirom na tako postavljenu problematiku Girgensohn na osnovu svog materiala obćenito zaključuje, da se tu radi o jednom misaonom procesu. Ovaj se rezultat načelno ne protivi nazoru ili tvrdnji, da religioznost u smislu moralno-dobrog čina dobiva svoju vrijednost tek uslied svoje povezanosti s voljom. Načelno

⁸ Schweizerische Rundschau. 27, 1927/28, str. 1050.

je dakle moguće, da je osnovni religiozni doživljaj misaone naravi, a da je ipak volja nosilac religioznog života; inače bi istim prigovorom bio pogođen i čin vjere u teološkom smislu. No ne samo da je to moguće, već je to također eksperimentalno utvrđena činjenica, koja je, kako nam se čini, u divnom skladu s naukom bogoslovlja o činu vjere. Drugo je, dakako, pitanje, da li je baš umjestno nazvati volju »podređenim« ili »sekundarnim« činbenikom religioznog doživljavanja. Ukoliko volja ne konstituira kao bitna komponenta osnovni religiozni doživljaj, ovaj je izraz bez sumnje na mjestu. Ali ukoliko ipak postoji nužna povezanost osnovnog religioznog doživljaja s gibanjima volje, ovi izrazi mogu imati i krivo značenje. I čini se, da je baš ova posljednja okolnost dala povoda mnogim prigovorima.

Tim naravno nije rečeno, da su Girgensohnovi izvodi o ulozi volje u religioznom životu u svakom pogledu zajamčeni i izpravni. To pitanje još nije dovoljno razčišćeno. Girgensohnovi rezultati dopuštaju korekturu, ali ta se korektura mora temeljiti na empiričkom materialu i na metodičkom postupku. Na ovom je mjestu trebalo samo obćenito pokazati, da prigovori, koji se iznose s načelnog bogoslovnog stajališta, eventualno i ne pogode Girgensohnove rezultate u pogledu duševnih komponenta osnovnog religioznog doživljaja.

Poslije ovih opazaka vratimo se sad još jedanput kratko na ulogu volje kod religioznog doživljavanja, i to tako, da konfrontiramo stav Girgensohna i Gruehna s prigovorima katoličkih bogoslova.

Girgensohn i Gruehn misle, da volja kod religioznog doživljavanja ne sudjeluje neposredno, ali da zato ipak igra važnu ulogu. Ta je uloga dvostruka. Volja prije svega utječe na one činbenike, koji se mogu smatrati nosiocima religioznog doživljavanja. Drugim riečima, volja je važna kod pripravljanja na doživljavanje: ona može spriečiti sam postanak doživljavanja, a može također stvarati dobre uvjete za doživljavanje. Druga je uloga volje u tom, što ona »izkorišćuje« religiozno doživljavanje za život, to jest što daje životu pravac po smislu religioznog doživljavanja.

Oni, koji uporno traže volju kao sastavni ili konstitutivni dio religioznog doživljavanja, neka malo razmišljaju o tom, kako je za svaku krepost potrebna volja, a da kreposti zato ipak nisu jednostavno istovjetne s voljom. Volja je samo njihov preduvjet i njihova pretpostavka; ona zapovieda, da krepost djeluje, kao što je ona i uzrok kreposti. Htjeti neki čin, još ne znači biti taj čin. Dok traje neki čin, pripravljen i zapoviedan po volji, nekako je u tom trajanju uključena i volja, dakako ne nužno kao nutarnji sastavni dio samog tog čina, nego samo u tom smislu, što i volja mora kao izvanjski činbenik djelatno trajati, da bi onaj čin — što god on po svojoj vlastitoj naravi

bio — mogao dalje postojati. Drugo je čin religioznosti, a drugo čin volje za religioznost. Svoju čudorednu vrijednost dobiva čin religioznosti od čina volje za religioznost. Ali zato volja za religioznost još nije sama specifična religioznost. Htjeti biti religiozan, još ne znači stvarno biti religiozan.*

Religiozne predočbe i simboli

Svima je dobro poznato, da u religioznom spoznavanju veliku važnost imaju predočbe i zorne slike. Vjerske se istine često prikazuju simbolički. Stoga je važno znati, zašto predočbe nisu dominantna komponenta religioznog doživljavanja.

Pojam predočbe je u običnom govoru višeznačan. Girgensohn ga shvaća u smislu reprodukcije onih konkretno-zornih osjeta, koji se mogu doživljavati. Njihovo je značenje, tako izvodi Girgensohn, u strukturi religioznog doživljavanja od sekundarnog značenja. To se vidi iz točnog izpitivanja odnosa, što ga u pojedinim konkretnim slučajevima predočbe imaju prema misaonim suvislostima istog doživljavanja. No budući da je i za školovane promatrače često vrlo teško razlikovati zorne datosti od nezornih, to je ovo pitanje jedno od najkompliciranijih psihologijskih problema. Da se može govoriti o predočbi u strogom smislu, potrebno je, da reproduciranu zornu sliku možemo opažati i onda, kad u isto vrijeme imamo i misao o istoj stvari. Obratno, kad imamo samo znanje o bivšem zornom osjetu, koji sad nije zorno reproduciran, nema prave predočbe. U ovom posljednjem slučaju radi se zapravo o mišljenju, jer ovi zorni momenti imaju svoj smisao tek u pravim misaonim suvislostima.

Eksperimentalna metoda pruža mogućnost, da se prividne predočbe prepoznaju kao prave misli. U tom je smislu Girgensohn ustanovio, da izkazi izpitivanih osoba netočno govore o predočbama, dok se kod njihovog doživljavanja stvarno radi o mislima.

Religiozne predočbe imaju među ostalim i to svojstvo, da mogu biti nestvarne i absurde, a da ipak izriču neki smisao. Tu se radi o takozvanom simboličkom značaju religiozne spoznaje. Čovjek vidi ili čuje zorni simbol, ali u isto vrijeme misli nešto drugo, nego što taj simbol po svojim zornim činbenicima znači. Već u običnom životu stanovite kretnje ili znakovi imaju sasvim drugo značenje, nego što oni po svojoj prirodi zapravo jesu. Isto tako ima i matematičkih simbola; oni su čak od velike važnosti. No najviše se o simbolima može govoriti u religiji. To sliedi iz naravi same stvari. Religiozni sadržaj odnosno religiozne istine većinom nisu predmeti našeg izkustvenog svijeta, nego se odnose na transcendentnu stvarnost, o kojoj imamo samo analognih pojmova. Čim prelazimo granice empiričkog svijeta, tražimo nove mogućnosti za prikazivanje i izražavanje onog, što stvarno mislimo. O Bogu Otcu, da uzmemo

najobičniji primjer iz Sv. Pisma, možemo misliti samo po analogiji prema pojmu otca, što ga imamo iz našeg vlastitog života odnosno iz života poznate nam prošlosti. Mnogima je taj »Bog Otac« s bielom bradom u kasnijim godinama kamen smutnje, što više, razlog, da s negodovanjem govore i o tobožnjem religioznom »zaglupljivanju«. Međutim, takve i slične izjave stvarno nisu ni najmanje opravdane. No one ipak pokazuju, da onaj, koji ih zastupa, samo površno ili nikako ne poznaje duševni život čovjeka. Tamo gdje naši pojmovi zataje, možemo se služiti samo još simbolima, a to su zorne predočbe, koje stvarno imaju funkciju nezornih misli. Zorni je simbol u tom slučaju nosilac nezorne misli. Ali kod toga treba imati pred očima, da simbol kadkad može biti čudne naravi; u odnosu prema misaonom sadržaju, što ga ima predočiti, on može biti vrlo nepodpun ili inadekvatan. Kad se radi o pravom religioznom doživljavanju, nalazimo se na najtajanstvenijem sloju stvarnosti. Tamo zataji pojmovna preciznost: jer ono, što je najdublje i najuzvišeniye u životu, tako iztiče Girgensohn, može se samo bez rieči i bez predočaba misliti (što je pretjerano i netočno rečeno!) — to se može samo približno naslućivati, a ne adekvatno izreći. To su »blagdanske misli«, koje se živo pojavljuju samo u riedkim trenucima, a koje ne možemo u njihovom pravom sadržaju trajno zadržati. Jedino simbolima možemo neke fragmente takvih doživljaja točnije odrediti i na taj način neke najvažnije momente takvih »blagdanskih misli« osigurati za naš svagdašnji život.

Ovim je ujedno karakteriziran smisao takozvanog mitskog mišljenja u religiji. Slike, simboli i alegorije zaista igraju veliku ulogu u našem religioznom spoznavanju. No zato ipak imaju ograničenu i podređenu spoznajnu vrijednost, naročito kad ih usporedimo s pojmovnim spoznavanjem. Mitski je način mišljenja vrlo zagonetan, kao što je i tumačenje mita vrlo teško i problematično. Borba je na pr. obća slika za bilo koju oprečnost; svaki se odnos prikazuje u obliku akcije; zato je u mitu borba i ono, što stvarno nema ništa zajedničko s borbom u pravom smislu rieči. U poganskoj mitologiji imamo mnogo primjera, koji u obliku različitih historijskih događaja žele prikazati jednu te istu istinu. Zar se ne radi o istoj stvari, kad je duša u mitologiji čas cviet, koji cvate, čas ptica, koja uzleti⁹? A simboli nalaze svoje opravdanje u tom, što barem na neki način, iako možda na vrlo nesavršen i inadekvatan način, izriču o svom predmetu ma i najmanji dio prave stvarnosti. I zato miti imaju izvjestnu opravdanost u religijama. Mit naime može u nama buditi stanovite slutnje još i onda, kad svaka druga spoznaja zataji. Svoj opravdani smisao ima mitski govor unutar

⁹ Vidi o tom pristupačno narodno izdanje: J. Grimm, Deutsche Mythologie. Volksausgabe. Bearbeitet und eingeleitet von K. H. Strobl. Wien-Leipzig 1939.

granica religioznosti tamo, gdje već nikako ne dosižemo uzvišenost religioznog predmeta pojmovima i pojmovnim razmatranjima, nego gdje poput sv. Ivana u »apokaliptičkim« slikama i viđenjima nastojimo još nešto reći ili znati¹⁰...

Nesviestni život i religiozno doživljavanje

Švicarski psihoanalitičar C. G. Jung, koji shvaća religije kao terapijska sredstva za duševne neuroze, obćenito karakterizira religiozno iskustvo kao ono iskustvo, što ga ljudi najviše cene. Religiozno je iskustvo absolutno. O njemu se ne može disputirati: jedni ga imaju, drugi ga nemaju, a tim je diskusija svršena. Nije mjerodavno, što svijet drži o religioznom iskustvu. Tko je religiozan i tko proživljava religiozne vrjednote, taj posjeduje veliko blago jedne stvari, koja mu je postala izvorom života, smisla i ljepote, te koja je svijetu i čovječanstvu dala novi sjaj¹¹. Jung kod tog promatranja polazi sa stajališta one vrste psihologije, koju on i inače zastupa, naime sa stajališta, što ga on sam naziva »izključivo fenomenološkim«. To će reći, da se on bavi samo činjenicama (događajima, iskustvima). U metafizičko ili filozofsko prosuđivanje ne želi ulaziti. Zato se ni ne obazire na zahtjev pojedinih konfesija, da ih se smatra jedino pravim religijama¹².

Kod tumačenja religioznog iskustva (religioznog doživljavanja) Jung polazi od svog tumačenja snova. Snovi odaju nepoznate nutarnje činjenice ljudske psihe. Samo se snovi moraju naprosto uzimati kao zamršene činjenice, takoreći kao neki »događaj prirode«, jer čovjek sanja onda, kad su svijest i volja najvećim dielom ugašene. Freud krivo misli, tako naglašuje Jung, da su snovi samo fasada ili pročelje, iza kojeg da je čovjek namjerno nešto sakrio. Ne vidi se, zašto bi trebalo držati, da je san lukav pronalazak za to, da se drugi vode u zabludu¹³.

Po Jungovu tumačenju snova trebalo bi držati, da se čovječja ličnost sastoji iz svijesti i iz neke velike pozadine nesviestne psihe, koju dalje ne možemo odrediti. Moramo u čovjeku priznati egzistenciju neke stvarnosti, koju dalje ne možemo opisati. Njenu egzistenciju moramo pretpostaviti ili priznati, da bismo mogli protumačiti neke činjenice. Svi ti nepoznati činbenici mogu se karakterizirati kao »nesviestni« dio čovječje ličnosti. Njihovu pravu bit nikako ne možemo spoznati. Vidimo samo njihove učinke, a po ovima nam se čini, da

¹⁰ Obširno o tom razpravlja moja knjiga: Misli o Bogu i religiji. Zagreb 1942, str. 57—58, 63—75 i 128—142.

¹¹ C. G. Jung, Psychologie und Religion. Die Terry Lectures 1937 gehalten an der Yale University. Zürich und Leipzig 1940, str. 144 i 188—189.

¹² C. G. Jung, Psychologie und Religion. Str. 11, 10 i 17.

¹³ C. G. Jung, Psychologie und Religion. Str. 43 i 48—49.

ti činbenici imaju »psihičku narav«, koja se može usporediti s naravi psihičkih sadržaja. No u toj stvari nemamo nikakve sigurnosti. Po svoj prilici postoji kontinuitet nesviestnih procesa. Individualna je svijest takoreći uronjena u nesviestnu psihu. Nama je obseg svijesti poznat, dok za nesviestno znamo samo to, da ono postoji i da svojim postojanjem utječe na svijest i njenu slobodu u tom smislu, da ih ograničuje¹⁴.

Snovi se u velikoj mjeri osnivaju na »kolektivnoj građi«, na takozvanim arhetipima. To su oblici ili slike kolektivne naravi, koje odprilike po čitavom svijetu nalazimo kao sastavne dielove mita i ujedno kao autohtone, individualne proizvode nesviestnog podrijetla. Predajom, seobom i nasljedstvom prelaze ti motivi na potomstvo. Cijeli se duševni život u tolikoj mjeri osniva na arhetipu, da se u pojedinim konkretnim slučajevima samo velikim kritičkim naporom može od njega razlikovati strogo individualna stvarnost. Sve ono, što je individualno, vezano je na vrijeme, dok je psihički život arhetipa »nevremenski«, indiferentan prema vremenu¹⁵.

Prema tako postavljenim principima religiozno je iskustvo ili religiozno doživljavanje samo neki izraz ili oblik nepoznatog nesviestnog života u nama. Pojam o Bogu je samo »neznanstvena« hipoteza. Psihologijski se može samo toliko reći, da kod ljudi razmjerno često nailazimo na arhetip božanstva¹⁶.

Kritičke primjetbe. — Da ne ponavljamo ono, što smo drugdje već obćenito rekli s obzirom na psihoanalitičku psihologiju religije, napominjemo samo slijedeće:

Krivo je, što Jung lokalizira religiozno doživljavanje izključivo sa stajališta svoje naročite psihoterapijske metode. Krivo je također, što prema načelima te metode određuje duševnu funkciju religioznog doživljavanja i psihičku bit tog doživljavanja. U okviru čisto terapijskog postupka takvo promatranje može biti opravdano. Ali je pretjerano i neopravdano, ako se bit religioznog doživljavanja, koje se — i ako možda ne redovito, a ono barem vrlo često — odvija na svjetlim visinama svjestnosti, jednostavno određuje i prosuđuje po još vrlo priepornim i zagonetnim načelima tumačenja snova. Svakako više znamo o religiji, nego o snovima. Stoga nije ni umjestno ni dopušteno, da ono, što je jasnije, tumačimo po onome, što je manje jasno.

Neka sad bude još u originalu naveden tekst, kojim J. W. Hauser na osnovu poviestne građe opisuje bit religije. Sadržaj tog teksta možemo lako dovesti u sklad s onim, što smo utvrdili prema novijim empiričkim istraživanjima psihologije.

¹⁴ C. G. Jung, Psychologie und Religion. Str. 74, 60, 97, 116, 148 i 152.

¹⁵ C. G. Jung, Psychologie und Religion. Str. 93, 160 i 162.

¹⁶ C. G. Jung, Psychologie und Religion. Str. 107—108 i 151.

»Die Religion als Erlebnis stellt sich dar als ein Berührtwerden oder Ergriffensein von einer übermenschlichen Macht unter starken Gefühlen der menschlichen Nichtigkeit, der Scheu und Ehrfurcht, Erhöhenheit und Seligkeit. Diese Macht wird als höchste Wirklichkeit erlebt; im Erlebnis selber ist Gewissheit und Wahrheit unmittelbar gegeben; es führt den Menschen hinein in eine geheimnisvolle Verbundenheit mit jener Macht, der er nur schwer entgehen kann, und die den Beginn eines neuen Lebensprozesses ausmacht. Er wird erlöst von der Weltangst, sein Selbst wird gestärkt, gesteigert und erhöht, er erhebt sich zu den Hochgefühlen unbedingter Kraft und unbedingten Wertes. Die Einzigartigkeit der Gefühle des religiösen Erlebnisses deutet auf die Einzigartigkeit der sich offenbarenden Macht; sie wird als »heilig« im Sinne des Übertagenden, Übermenschlichen, Übernatürlichen, Letzt-hinigen empfunden, als ganz andere, als »göttliche«. Sagt der Mensch bewusst und willentlich Ja zu der zwingenden Verbundenheit mit jener Macht, so gelangt er zu Religion als Seelenhaltung...«¹⁷

»Empirija« religioznog doživljavanja

Prema napried iznesenoj definiciji religioznog doživljavanja mora biti jasno, da »empiriju« ovdje ne shvaćamo u izključivo prirodoznanstvenom značenju. Naprotiv, po svemu dolazi do izražaja, da se radi o onom iskustvu, što ga možemo imati o pravim duševnim činima.

U svojoj monografiji o problemu religioznog doživljaja A. Hammer obširno razpravlja o pojmovima »empirija« i »psihičko«, a prigovara onima, koji su se trudili uvijek samo oko »empirije« religioznog doživljavanja — kao da su tim zanemarili psihički značaj religioznog čina, odnosno kao da su na taj način previše »prirodoznanstveno« razpravljali o religioznom doživljaju¹⁸. U tom pravcu onda i sam konstruira opreku između »empiričke« i »psihičke« stvarnosti. Ta je oprečnost dakako samo onda razumljiva i opravdana, ako pojam »empirije« uzmemo u smislu običnog prirodnog događanja odnosno događanja u prirodi. Međutim, ta terminologija zbunjuje. Ne vidimo, zašto ne bismo mogli imati iskustva o našim duševnim činima; a to je »empirija« o psihičkoj stvarnosti. »Empirija« pojmovno nije istovjetna s »prirodom«. Kao što je moguće iskustvo o prirodi i o različnim stanjima prirode, tako je ono moguće i o psihičkim činbenicima. Razumije se, da je sam način sticanja tog iskustva vezan na različne

¹⁷ J. W. Hauer, Das religiöse Erlebnis auf den unteren Stufen. Stuttgart 1923, str. 45. Vidi također str. 38.

¹⁸ A. Hammer, Vom Problem des religiösen Erlebnisses. Eine psychologische Studie. Würzburg 1939, str. 1—50.

uvjete. To sliedi iz toga, što se radi o sticanju iskustva o različitim slojevima stvarnosti.

Isti je prigovor odnosno nesporazum po sriedi i onda, kad Hammer uzima pojam uzročnosti naprosto u smislu nuždnog slieda unutar granica prirodnog događanja, pa ga zato suprotstavlja »činu« kao onoj stvarnosti, koja je značajna za psihičko doživljavanje¹⁹. Iz celoga se konteksta vidi, da Hammer jednostavno prelazi preko pojma takozvane slobodne uzročnosti. U stvari slobodna uzročnost po svom pojmu uključuje sve one momente, za koje Hammer misli, da ih jedino uvažujemo, ako govorimo o »činu«, a ne o »uzročnosti«. Ako već govorimo o nekoj bitnoj razlici između učinaka prirodnih uzroka i psihičkog doživljavanja kao učinka slobodne uzročnosti, onda dakako smijemo i moramo priznati, da se radi o različitom načinu uzrokovanja. Nigdje ne postoji psihički doživljaj odijeljen od subjekta kao svog uzroka. Ali »čin«, koji bi se imao shvatiti kao ono, što se suprotstavlja »uzročnosti«, zapravo je učinak subjekta, koji slobodno djeluje, to jest kod kojeg učinak ne sliedi prirodnom nuždošću. Taj »čin« kao psihički učinak ima svoju svojstvenost. O njemu je načelno moguće izvjestno iskustvo. U tom se i sastoji ono, što zovemo »empirijskom« činom. — Iz toga se valja dovoljno vidi, da »empirijsko« ili »iskustveno« izpitivanje religioznog doživljavanja ne znači niekanje njegovog psihičkog značaja. Naprotiv, ako u tom izpitivanju postupamo strogo iskustveno, a ne aprioristički, onda smo na najboljem putu. U tom slučaju ne ćemo jednostavno teorijski prosuđivati ono, što valja iztraživati u vidu njegove činjeničnosti, nego ćemo pustiti, da same činjenice govore — dakako, na svoj način.

Tko će reći, da je na pr. metoda takozvane psihologije mišljenja previše vezana na metodu prirodnih znanosti? Baš psihologija mišljenja iztiče, da na području duševnosti nema i ne može biti one »egzaktnosti« i onog »pokusa«, kako ih poznajemo u prirodnim znanostima. Sigurno je i to, da je na pr. odnos spoznajnog subjekta prema izvjestnom fizikalnom procesu kao predmetu iskustva drugi nego kad se radi o iskustvu, što ga imamo o vlastitim duševnim činima. Ipak ne vidimo, zašto bi trebalo čisto »opažajnu refleksiju«, ako je taj izraz uobće na mjestu, odmah proglasiti teorijskim tumačenjem duševnih činbenika. U načelu je sve rečeno, kad kažemo, da je iskustvo o duševnim činima naročito iskustvo ili iskustvo svoje vrste. Drugo je onda, kad pitamo za uvjete tog iskustva i za njegovu razliku od ostalog ne-psihičkog iskustva. Stoji i to, da se ne smijemo zadovoljiti samim iskustvenim konstatiranjem. No teorijsko tumačenje utvrđenog iskustva znači novu zadaću, kojom se bavi metafizika kao normativna znanost.

¹⁹ A. Hammer, Vom Problem des religiösen Erlebnisses. Str. 59-63.

Psihologija religije kao takva ne rješava religijski problem, nego jedino istražuje njegovu iskustveno-pojavnu stranu. Da li religioznosti uistinu odgovara nešto realno, to jest, da li u redu stvarnosti uistinu postoji predmetni sadržaj religiozne misli (u zadnjem smislu: da li stvarno egzistira Bog), o tom ima da sudi filozofija religije. Iz toga ipak ne sliedi, da se psihologija religije odnosi indiferentno prema religijskom problemu uobće. Naprotiv! Filozofsko mišljenje mora da respektira činjenice. Usled toga su činjenične konstatacije bilo psihologije religije bilo poviesti religija jedino izpravno izhodište filozofije religije. Pa ako neka teorija dolazi u sukob sa točno utvrđenim činjenicama, onda je to znak, da ona počiva na krivom temelju ili na krivim pretpostavkama.

Poznato je, da ima teorija, prema kojima se religija smatra posljedicom običnog sujevjerja, magijom ili sličnim nastranim proizvodima ljudske mašte. Mišljenje, da je religija fosilan ostatak prošlih vremena, još je dosta umjereno, kad imamo na umu, da je religija kadkad bila proglašena svjestnom samoprevarom ili čistim izrodom ljudske naravi. Svi oni, koji se hoće riješiti svojih religioznih obveza i svoje čudoredne odgovornosti, sliepo vjeruju u takve tvrdnje, a ne vode računa o onome, što im otkriva nepristrano izpitivanje činjenica.

Moderna psihologija religije došla je, kako smo vidjeli, do neospornog rezultata, da u svakom religioznom doživljavanju prevladava pravo mišljenje i da bez mišljenja naprosto nema religioznosti.

Iz toga nam prije svega mora biti jasno, da religiji kao punovriednoj duhovnoj pojavi pripada veliko značenje. Kao psihička pojava religija je u najmanju ruku ravnopravna sa znanošću, kulturom, umjetnošću. Svojom upravljenošću na nešto »nezemaljsko«, na nešto »više«, religiozno doživljavanje kao da zasluđu prvenstvo među svim duševnim pojavama. Intenzivno proživljavanje svoje ograničenosti kao i ovisnosti svoga bitka o nečem višem, i to na način, da je angažirana ciela ličnost — to je bez sumnje čin dostojan razumnog čovjeka. Zato već prosto izpitivanje činjenica osuđu mišljenje onih, po kojima bi religioznost u najboljem slučaju bila u odnosu podrđenosti prema znanosti, kulturi, umjetnosti i ostalim duhovnim tvorevinama čovjeka.

Misaona struktura religioznog doživljavanja, naime, proživljavanje vlastite ograničenosti i ovisnosti, podsjeća na metafizičke dokaze, kojima tradicionalna filozofija dokazuje egzistenciju Božju. Logička je struktura tih dokaza takva, da se polazi sa izvjestnih činjenica ili datosti, te da se primjenom zakona uzročnosti pod različnim vidom zaključuje na postojanje Boga kao zadnjeg razloga i tvornog uzroka svih tih činjenica ili datosti. Drugim riječima, u svim tim dokazima konstatira se izvjestna nedostatnost (ograničenost — ovisnost), pa

se iz toga logičko-metafizičkim zaključivanjem izvodi egzistencija jednog »višeg«, neograničenog i neovisnog bića (Boga).

Valja ponovo naglasiti, da psihologijsko promatranje religioznog doživljavanja ne rješava pitanje o egzistenciji Božjoj. Ali zato je ipak vrlo poučno i svakako u prilog tradicionalnoj filozofiji, da se misaona struktura religioznog doživljavanja u mnogom pogledu podudara s logičkom strukturom metafizičkih dokaza za egzistenciju Božju.

Možda će nekima biti kamen smutnje to, što je religiozna misao ipak samo »intuitivna« misao, to jest što ona nije tako svjestna i tako razgovietna kao »znanstvena« misao, i što je obavijena tolikim čuvstvima, da je često možemo samo težkom mukom prepoznati kao misao.

Taj prigovor ima doduše svoju privlačnost, ali nikako nije presudan. Takozvano intuitivno obilježje religiozne misli, čini se, da je znak primitivne i spontane sigurnosti, kojom čovjek proživljava religiju. Sve ono što čovjek proživljava spontano i nekakvim prirođenim nagonom (u dobrom smislu rieči), to se u njemu ne rađa slučajno, nego je izljev same njegove naravi. Zato »intuitivnost« religioznog doživljavanja sama po sebi ne daje povoda, da religiju smatramo izrodom naše naravi, već obratno, »intuitivnošću« religioznog doživljavanja zamčena je religioznost kao spontano očitovanje ne samo našega duha, nego i ciele naše ličnosti.

Naš se religiozni život nikako ne sastoji u suhim misaonim činima. Svaki je pravi religiozni čin u isto vrijeme i uviđanje i predanost. Otud njegova velika čuvstvena naglašenost: obuzetost ciele ličnosti. Tek emocionalne nianse daju našoj religioznosti onaj čar i onu tajanstvenost, kojima nema ravnih u ostalom našem duševnom životu.

Moderna psihologija religije otkrila je znanstvenom egzaktnošću naročito ove tri činjenice. Prvo: naše religiozno proživljavanje uključuje baš toliko razumskih momenata, koliko je potrebno, da se opravda razumska fundiranost religije. Drugo: ova misaona srž religioznog proživljavanja obavijena je i prožeta najrazličnijim čuvstvima. Treće: kao pravo stvaralačko proživljavanje, to jest kao uzpostavljanje unutrašnjeg odnosa između duše i Boga, religioznost ima svoju naročitu životnu dinamiku.

Ta dinamika uzhićava srđce čovjekovo i izpunjava ga onim blaženstvom, što ga naslućuju i osjećaju samo oni, koji svetom zbiljom proživljavaju svoju religiju.

L I T E R A T U R A

O. Piper, Das religiöse Erlebnis. Eine kritische Analyse der Schleiermacherschen Reden über die Religion. Göttingen 1922. (F. Schleiermacher, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Herausgegeben von R. Otto. Göttingen 1926). J. Schuck, Das religiöse Erlebnis beim hl. Bernhard von Clairvaux. Ein Beitrag zur Geschichte der christlichen Gotteserfahrung. Würzburg 1922. G. Wunderle, Das religiöse Erleben. Eine bedeutungsgeschichtliche Studie. Paderborn 1922. Isti, Über das Irrationale im religiösen Erleben. Eine religionspsychologische Betrachtung. Paderborn 1930. J. W. Hauer, Das religiöse Erlebnis auf den unteren Stufen. Stuttgart 1923. Fr. Heiler, Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung². München 1923. M. Scheler, Vom Ewigen im Menschen. Erster Band: Religiöse Erneuerung². Halbband II. Leipzig 1923. J. Engert, Psychologie und Pädagogik der religiösen Begriffe. Ein Beitrag zur experimentellen Pädagogik. Berlin 1924. W. Gruehn, Das Werterlebnis. Eine religionspsychologische Studie auf experimenteller Grundlage. Leipzig 1924. Isti, Religionspsychologie. Breslau 1926. P. Hofmann, Das religiöse Erlebnis. Seine Struktur, seine Typen und sein Wahrheitsanspruch. Charlottenburg 1925. W. James, Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit. Materialien und Studien zu einer Psychologie und Pathologie des religiösen Lebens⁴. Deutsche Bearbeitung von G. Wobbermin. Leipzig 1925. C. Schneider, Studien zur Mannigfaltigkeit des religiösen Erlebens. Ein Beitrag zur Psychologie der individuellen Differenzen auf experimenteller Grundlage. (Archiv für Religionspsychologie und Seelenführung. 4, 1929, naročito uvod i str. 126.) K. Girgensohn, Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens. Eine religionspsychologische Untersuchung auf experimenteller Grundlage². Nachtrag »Forschungsmethoden und Ergebnisse der exakten empirischen Religionspsychologie seit 1921« von W. Gruehn. Gütersloh 1930. E. Spranger, Lebensformen. Geisteswissenschaftliche Psychologie und Ethik der Persönlichkeit⁷. Halle S. 1930. (Na hrvatski preveo V. Filipović pod naslovom: Oblici života. Duhovnoznanstvena psihologija i etika ličnosti. Zagreb 1942.) Isti, Weltfrömmigkeit. Ein Vortrag. Leipzig 1941. H. u. K. Schjelderup, Über drei Haupttypen der religiösen Erlebnisformen und ihre psychologische Studie. Berlin 1932. R. Otto, Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen²³. München 1936. W. Keilbach, Die Problematik der Religionen. Eine religionsphilosophische Studie mit besonderer Berücksichtigung der neuen Religionspsychologie. Paderborn 1936. G. Siegmund, Psychologie des Gottesglaubens. Auf Grund literarischer Selbstzeugnisse. Münster i. W. 1937. J. Hessen, Die Werte des Heiligen. Eine neue Religionsphilosophie. Regensburg 1938. A. Willwoll, Über die Struktur des religiösen Erlebens. (Scholastik. 14, 1939, str. 1—21.) A. Hammer, Vom Problem des religiösen Erlebnisses. Eine psychologische Studie. Würzburg 1939.

D R U G O P O G L A V L J E

PSIHOLOGIJA VJERE U BOGA

SUMMARIUM

Die psychologische Betrachtung des religiösen Erlebnisses führt zur Frage nach dem Wesen des Gottesglaubens. Hier wird zunächst der Gottesgedanke in seinem Werden bei Kindern und Jugendlichen verfolgt. So wird die eigentliche Problematik freigelegt und der positive Sinn des »religiösen Zweifels« für die Grundlegung selbständig-persönlicher Religiosität dargetan. Die genaue Zergliederung des Gottesglaubens als seelischer Gegebenheit lässt erkennen, dass bei aller Emotionalität immer doch ein gedankliches Moment ausschlaggebend und richtungweisend ist. Abwegig sind die Versuche, die im Gottesglauben nichts anderes als neurotische Symptome erblicken wollen. Wahr ist, dass der Mensch erst im Gottesglauben sein ständiges und endgültiges seelisches Gleichgewicht findet. Der Gottesglaube darf nicht zu einem therapeutischen Mittel herabgewürdigt werden. Er ist die Erfüllung dessen, auf was hin die menschliche Natur in ihrer geistigen Geschöpflichkeit zuinnerst angelegt ist.

S psihologijskog stajališta shvaćamo religiju kao naročiti osobni odnos između čovjeka i Boga. Odmah se nameće pitanje o načinu, na koji čovjek dolazi do tog »naročitog« odnosa. Kako se oblikuje u njegovom životu pravi osobni odnos prema Bogu kao nadvremenskom i nadprostornom biću? Znamo, da u konkretnom životu čovjek čuje za Boga i o Bogu u obitelji i u školi. Zato bi se moglo misliti, da čovjek u ovom najvažnijem pitanju svoga života stoji izključivo pod tuđim vodstvom i uplivom, dok bi trebalo očekivati, da će oblikovanje religioznog odnosa prema Bogu biti najizvorniji i najosobniji čin svakog pojedinog čovjeka. Nema religioznosti, u kojoj se ne bi očitovao utjecaj društva i društvenih ustanova. To drugim riječima znači, da je slučaj, u kojem bi čovjek potpuno samostalno ili sasvim neovisno o svojoj okolini došao do pravog osobnog stava prema Bogu, teoretska fikcija. Ali je sigurno i to, da će svaki iskreno religiozni čovjek tijekom svog razvitka morati da se što više rieši stranog utjecaja. Samo na taj način može njegovo religiozno doživljavanje značiti osobni dodir s Bogom. Inače se ne bi moglo govoriti o pravoj, punovrednoj religioznosti.

Pojam Boga kod djece i mladeži

Psiholozi otvoreno priznaju, da danas još uvijek vrlo malo znamo o strukturi religioznosti u djetinjstvu. Na tom području jedva ima sigurnih rezultata, a ukoliko ih uopće ima, nisu uvijek sasvim precizni¹. Čak i najznamenitija djela o psihologiji

¹ Ch. Bühler, Kindheit und Jugend³. Leipzig 1931, str. 342.

djece često tek uzput spominju religiozni aspekt dječjeg duševnog života ili uobće ni ne govore o njemu. Tako na pr. K. Koffka u svom uvodu u psihologiju djece skoro ništa ne kaže o religioznim pojavama u životu djece. Sve što spominje u pogledu religije, vrlo je obćenite naravi i ne zaslužuje daljnju pažnju². Poznati bečki psiholog K. Bühler u svojoj knjizi o duhovnom razvitku djeteta uobće ni ne spominje religioznu pojavu kod djeteta³. Uzprkos tome imamo u novijoj stručnoj literaturi nekoliko eksperimentalno orijentiranih radova, na osnovu kojih možemo barem odprilike odrediti pravac i stupnjeve religioznog razvitka u životu djece i mladeži.

Po metodi kvalitativne statistike bavio se G. Wunderle ovim osnovnim pitanjem: U čemu i kako se manifestira početak religioznog života kod naše djece? Ne traže se izjave od same djece, već se rani dječji doživljaji promatraju u svjetlu kasnijeg sjećanja. S obzirom na postavljenu zadaću ta metoda ima razmjerno najmanje poteškoća. Druge izkustvene metode zato ipak nisu suviše. Njima će se moći potvrditi rezultati postignuti metodom kvalitativne statistike, a možda će se čak moći postići i koji novi rezultat. Wunderle nalazi, da su rani religiozni doživljaji relativno nesamostalni i pasivni: diete uglavnom živi od onoga, što je primilo od svoje okoline⁴.

Kako diete koncipira Boga?

U duhu novije psihologije religije iztraživao je G. Castiglioni, iz škole A. Gemelli-a, pojam Boga kod djece⁵. Njegovo prvo pitanje glasi: Kako diete koncipira Boga? Kako si ono spontano predstavlja Boga? U tom problemu sadržana su navodno još dva druga pitanja, i to: Kako diete shvaća odnos Boga prema svijetu uobće? Kako diete shvaća odnos Boga prema čovjeku? Kod iztraživanja Castiglioni se služi materialom od djece iz katoličkih obitelji, koja se uistinu odgajaju u katoličkoj vjeri; sva ta djeca pohađaju talijansku osnovnu školu. Većina ima 10 do 14 godina, neka samo 8 godina, a izpituje se također jedna inteligentna djevojčica od samo 6 godina. U pogledu rezultata valja spomenuti, da Castiglioni ne želi protumačiti religiozni život djeteta, niti ide za tim, da pokaže podrijetlo pojma

² K. Koffka, Die Grundlagen der psychischen Entwicklung. Eine Einführung in die Kinderpsychologie². Osterwieck 1925.

³ K. Bühler, Die geistige Entwicklung des Kindes⁶. Jena 1930. Vrlo je manjkavo, što o dječjoj religioznosti kaže R. Müller-Freienfels, Kindheit und Jugend. Artung und Entwicklung des werdenden Menschen. Leipzig 1937, str. 176—180.

⁴ G. Wunderle, Frühkindliche religiöse Erlebnisse im Lichte späterer Erinnerung. Psychologische Studie im Anschluss an eine Umfrage. Würzburg 1923.

⁵ G. Castiglioni, Ricerche ed osservazioni sull'idea di Dio nel fanciullo. (Contributi del laboratorio di psicologia e biologia. Serie terza Milano [1928], str. 131—225.)

o Bogu kod djeteta. On shvaća svoju zadaću čisto fenomenološki: jedino opisuje religioznu savjest djeteta. U glavnom nastoji, da odgovore i opise djece shvaća i protumači u njihovoj individualnoj uvjetovanosti, a izazivanjem različitih duševnih stanja nastoji kontrolirati i upotpuniti svoj material, da bi na taj način uočio i uvažio sve pojedine konkretne okolnosti. Metodički bi se kod njegovog postupka moglo štošta usavršiti, ali o tom ne ovise njegovi rezultati, barem ne u glavnim crtama.

Koji su njegovi glavni rezultati? — Diete predstavlja sebi Boga skoro uvijek antropomorfno i antropocentrično. Djetetu je Bog skoro uvijek kao jedna u prostoru ograničena osoba, a Božja djelatnost je u dječjim predočbama također prostorno ograničena. Diete pripisuje Bogu neku moć, koja prelazi svaku čovječansku moć. Ipak je čudnovato, da čak i najveći prirodni događaji, ukoliko čine utisak prirodnog događanja, kako se čini, u intelektualnom pogledu ne izazivaju asociaciju s nekim nadnaravnim svijetom. Češće imamo kod djece skoro u istoj mjeri i finalističko-antropocentrično shvaćanje stvari i priznavanje božanske uzročnosti. Kod djeteta je ipak sve zanimanje prvenstveno upravljeno na čovjeka. Naročito kod deset- i jedanaestgodišnje djece je pojam svijeta ograničen na ljudski vidokrug. Sve ono, što nema upliva na diete ili što ima samo malo upliva na njega i što nije predmet njegovih radnja, nije sastavni dio svijeta, ma da je na bilo koji način sadržano u svijesti djeteta.

Diete shvaća svijet kao atomističku skupinu mnogih jedinica bez naročite jedinstvene veze. Ono se zadovoljava, kad nalazi bilo kakav odgovor na pitanje o tom, kako je koja stvar nastala. Kod pojma stvaranja ono ne misli toliko na uzročnu ovisnost koliko na smisao vremenskog odnosa. Pojam takozvanog drugog ili drugotnog uzroka, kakvi su svi uzroci kao stvorovi, djetetu je takoreći nepoznat. Ono samo jednostavno zna za uzrok, i iz vlastite pobude nema nikakvog povoda, da taj pojam produbi ili usavrši. Mnoštvo egzistentnih absolutnih uzroka po njemu je moguće. Ipak diete obično priznaje nužnost i bezuslovnu uzročnost, a to znači, da u okviru dječjeg naziranja na svijet možemo govoriti o nužnosti stvari.

Antropomorfne predočbe i abstraktno shvaćanje Boga

Pod vodstvom K. Girgensohna nastala je radnja E. Nobilinga pod naslovom: »Pojam Boga kod djece i mladeži«⁶. Ova je radnja već 1925. godine bila dovršena, ali je tek 1929.

⁶ E. Nobiling, Der Gottesgedanke bei Kindern und Jugendlichen. Ein Beitrag zur religiösen Psychologie des 10.—20. Lebensjahres. (Archiv für Religionspsychologie und Seelenführung. IV, 1929, str. 43—216.)

godine objelodanjena; prema tome nastala je prije napried izložene radnje Castiglioni-a. Nobiling iztražuje pitanje, što misle djeca i mladež o Bogu i o drugim pitanjima, koja imaju uzku vezu s Bogom. On je svjestan, da za iztraživanje ovog pitanja nije mjerodavna jedna metoda, nego više njih. Stoga se uglavnom drži eksperimentalnog puta, ali kod toga ipak vodi računa i o prednostima drugih metoda. Izpituju se djeca i mladež od 10—20 godina, i to u evangeličkim osnovnim, srednjim i višim školama. Zanimljivo je čuti, na koji je način Nobiling nastojao izazvati religiozne pojave. Svakom je djetetu dao u ruke sliku »Bog Otac« od Rudolfa Schäfera. Diete je trebalo promatrati ovu sliku i zatim odgovoriti na sljedeća pitanja: Kako ti se dopada ova slika i zašto? Da li si i ti sebi već jedanput ovako predstavio Boga i zašto? Kako bi ti prikazao Boga, kad bi znao liepo risati? Što bi radio, kad bi se i tebi prikazao Bog kao onom malom dječaku? Gdje stanuje Bog i kako ti to sebi zamišljaš? Što misliš inače još o Bogu? Na što te je slika podsjetila za vrijeme tvoga rada?

Po Nobilingu se razvitak shvaćanja Boga kreće između antropomorfnog predstavljanja Boga i apstraktnog shvaćanja pojma o Bogu. U tom razvitku najveća promjena nastaje u pubertetu, u prvo vrijeme jedva primjetljivo i samo sa stanovitim predznakovima, a oko petnaeste godine života jasnije. Čini se, da u pogledu sposobnosti abstrahiranja baš ovdje leži granica: do toga vremena čovjek je na religioznom području diete, ovisan o onom, što je čuo i učio, a iza toga sledi vrijeme, koje je u svojim borbama tako neodređeno, da ga se jedva može precizirati.

U djetinjstvu mogu se razlikovati sljedeće etape:

Od devete do desete godine diete pokazuje podpunu ovisnost o svojoj okolini. Zatim pokazuje neodređene pojmove, koji su kadkad očito proturiečni, a da diete za to ni ne zna. Podpuno jasno se vidi, kako ono sebi antropomorfno predstavlja Boga. Za većinu djece je Bog u toj dobi naprosto čovjek kao svi ostali ljudi. Gdje se u odgovorima djece pojavljuje rieč »duh«, vidi se da je to samo pojam, što su ga u školi naučili, ali taj pojam nema vlastitog sadržaja. Diete ga naprosto još ne shvaća. U jedanaestoj i dvanaestoj godini života nailazimo u bitnom na iste zorne predočbe o Bogu, ali se u nekim iznimkama primjećuje već stanovito naslućivanje nadčovječanskog Boga. Diete u tim godinama puno kombinira, ali ipak uvijek u dječjim oblicima. Ono se još nikako ne može riješiti svojih starih predočaba, a nove predočbe već nadiru, tako da ono u granicama svoje nerazvijene dječje sposobnosti traži neki izlaz iz svih tih poteškoća. U tom vidimo znak, da se razvija i da jača njegova samostalnost i da se pojavljuje već i njegova sposobnost abstrahiranja.

Trinaesta i četrnaesta godina života sačinjavaju tipično prelazno doba. Značajne su crte: postepeno naslućivanje apstraktnog pojma o Bogu, ali ipak još ne pravo shvaćanje Boga, popuštanje zornosti u predočbama o Bogu, dječje kombinacije i pokušaji tumačenja u tom pravcu, a u ostalom još podpuna ovisnost o onom, što se čulo i učilo, još nikakva prava samostalnost. Još jako prevladavaju momenti dječje religije, ali se već češće pojavljuju iznimke; još nema zaokruženog ili jedinstvenog shvaćanja religioznih misli... Nešto novo hoće prodrjeti, ali pravo ne uspieva. Pojavljuje se sumnja.

Od petnaeste do dvadesete godine života mladež pokazuje sasvim drugu strukturu. Već u petnaestoj godini može se govoriti o sposobnosti abstrahiranja, samo je mladeži još teško riješiti se starih predočaba i misli. U svemu se ipak vidi, da se napuštaju stari antropomorfni oblici. Postepeno se razvija pravo shvaćanje pojma o Bogu. Zornost je sad reducirana na neki minimum, u svemu se pokazuje stanovita samostalnost, i mladež sad uistinu razmišlja o pojmu o Bogu.

Posebno valja spomenuti, da Nobiling nije mogao ustanoviti načelne razlike između mužke i ženske mladeži u pogledu pojma o Bogu.

Religiozna sumnja

O. Kupky, metodički drugčije orijentiran, izpituje religioznost kod mladih ljudi od 14. do 21. godine⁷. Njegov je pojam religioznosti nažalost određen u smislu novijeg emocionalizma. Stoga Kupky i dolazi do zaključka, da je religiozno kao doživljavanje »božanskog«, kao doživljavanje jedne više i sasvim »drugčije« stvarnosti, u ovom pregnantnom značenju kod djece prava iznimka. Kupky se skeptički izražava o eksperimentu kao podesnom sredstvu za iztraživanje religioznih pojava. Zato se uglavnom poziva na material, što ga je našao u dnevnicima, pismima, pjesmama i sličnim literarnim proizvodima mladeži. Uvjeren je, da je takav material mnogo izvorniji i pouzdaniji od odgovora, što ih djeca daju na postavljena im pitanja. Njegova se svjedočanstva odnose na mužku i žensku mladež viših škola, izuzev nekoliko slučajeva. Svi su protestantske vjere. Za kontrolu i potvrdu ustanovljenog religioznog razvitka uzimaju se u obzir također rezultati Starbuckove psihologije religije i drugih iztraživanja, među ostalim i rezultati stečeni na osnovu liste pitanja među petnaest- i šestinaestogodišnjim učenicima jedne više škole u Leipzigu.

I Kupky dolazi do zaključka, da je religija djeteta podpuno ovisna o autoritetu, o običajima, o pamćenju, a da se još nikako

⁷ O. Kupky, Die religiöse Entwicklung von Jugendlichen. Dargestellt auf Grund ihrer literarischen Erzeugnisse. (Archiv für die gesamte Psychologie. 49, 1924, str. 1—88.)

ne može govoriti o samostalnom i osobnom shvaćanju »božanskoga«. Diete obično bez kritike i lakovjerno prima religioznu predaju, ali kad se u njemu budi i razvija mišljenje, onda i ono počinje izpitivati svoje religiozne predočbe. Te se religiozne predočbe moraju nekako dovesti u sklad s ostalim iskustvima i spoznajama mladog čovjeka. No obično se kod toga i brzo izpostavi, da se mnoge religiozne misli ne mogu opravdati, ukoliko su naime bile naprosto primljene od okoline i izgrađene pod utjecajem fantazije. Zato nužno nastaje religiozna sumnja. Karakteristično je, da mladi čovjek želi doći do jednog osobnog stava prema objektivnom sadržaju vjere, da zato pred svojim mišljenjem nastoji opravdati primljene i prakticirane vjerske istine. Na taj se način formira »vlastito« religiozno iskustvo, dakako u velikoj tipološkoj raznolikosti.

Uzput se Kupky upušta i u kritiku Freudove panseksualističke psihoanalize religije, i to na osnovu istog materiala, kojim se služio i u ostalom iztraživanju. Njegov konačni sud u toj stvari glasi ovako: seksualno-erotski činbenik ni u jednom se slučaju ne iztiče tako, da bi trebalo o njemu govoriti kao o važnom momentu religioznog razvitka.

Logički interes

Od izvjestnog značenja je i iztraživanje o shvaćanju fizičke uzročnosti kod djeteta, što nam ga pruža J. Piaget⁸. Ovo se iztraživanje odnosi samo na uzročnost u intramundanom smislu, kod čega treba razlikovati trostruku etapu. Prvo djeca obćenito i direktno pitaju, da li na pr. tjelesa imaju snage ili sile i zašto. Zatim pitaju za različne stvari, ali uvijek tako, da imaju pred očima određena konkretna gibanja. Najzad se pred djetetom pomalo i eksperimentira, pa se na to nadovezuje pitanje o razlozima događanja.

U pogledu shvaćanja fizičke uzročnosti Piaget razlikuje sedamnaest različitih tipova, koji se u toku razvitka mienjaju, ma da u određenim godinama prevladava izvjestni tip. Već u ranim godinama, kod takozvanog tipa čistog shvaćanja svršnosti ili finaliteta, »implicira« se božanski plan o svijetu. Nadalje konstatira Piaget, da postoji jedan tip, kod kojeg prevladava tumačenje logičkim dedukcijama. Osim toga konstatira, da je većina drugih tipova također upravljena na logički stav. Kod ove neprestano primjetljive težnje tumačenja vidi se jasno, da diete primjenjuje princip dovoljnog razloga. Početak toga najviše se opaža oko jedanaeste i dvanaeste godine života.

Do sličnih rezultata dolazi pod drugim vidom i Ch. Bühler⁹. Oko dvanaeste godine života zamjenjuje se čisto me-

haničko pamćenje logičkim pamćenjem. Diete se kod učenja sve više služi logičkim sredstvima. Kod svega mu je stalo do toga, da dozna, kako stvari uistinu izgledaju. U tom se očituje činjenica, da diete želi logičko-teoretski razumjeti suvislosti svijeta.

Nekoliko kritičkih primjetbi

Na prvi se pogled može činiti, da su rezultati navedenih iztraživanja u mnogom pogledu proturiečni, i to uzprkos tome što se pojedini autori pozivaju na pravi empirički material, to jest na prave činjenice. Da bismo pravedno ocijenili te rezultate, treba imati pred očima, da se u svim tim iztraživanjima pretpostavljaju podpuno razvijeni pojmovi (kao na pr. uzročnost, duh, božansko i sl.), pa se želi ustanoviti, koliko se njima približuju ili koliko su njima slični ili s njima istovjetni pojmovi djeteta. Pita se, koliko su ti pojmovi razvijeni u različnim godinama života. S tog se stajališta mora reći, da su pojmovi djeteta u mnogom pogledu naivni. Ali iz toga još nikako ne sliedi, da diete u tim godinama nema prave spoznaje ili da ono nije pravi spoznajni subjekt, pa da njegovim činima ne treba priklanjati nikakve pažnje. Naprotiv, ukoliko se ono služi svojim razumom, i diete spoznaje u pravom smislu rieči. Ono ima doduše svoj vlastiti svijet, ali o tom svom svijetu ima ono već jasne pojmove; ono shvaća prave razloge. Taj njegov svijet nije tek iluzija ili podpuno fiktivna konstrukcija, nego je baš svijet ove naše objektivne stvarnosti. Oduzmemo li od tog svijeta sve ono, što valja pripisati dječjoj fantaziji i igri, onda se on stvarno podudara sa svijetom odraslog čovjeka. Dječji svijet, naravski, još nije u tolikoj mjeri pojmovno preciziran kao svijet odraslog čovjeka, zbog čega su i spoznajni motivi kod djeteta mnogo obćenitije naravi. Diete brzo vidi snagu motiva. U njegovom svijetu još nema toliko poteškoća, koliko ih ima, kad se pojmovi točnije preciziraju. Zato diete može također lakše zabluditi. Ipak i u njegovu svijetu ima stanovitih jednostavnih, spontanih misaonih procesa, koji mu ne čine nikakve poteškoće. Među ove procese spada i rana spoznaja o egzistenciji jednog najvišeg tvorca; to danas znamo na osnovu empiričkih iztraživanja. Kao i inače, tako se i ovdje kod prielaza iz djetinjstva u mladost ne radi o sasvim novim pojmovima, već se stanoviti osnovni pojmovi samo jače razvijaju i određuju.

Prema ovim osnovnim primjedbama možemo još jedanput uočiti neke glavne momente napried spomenutih iztraživanja. Kad Castiglioni tvrdi, da je Bog za diete osoba u prostoru ograničena, onda je to razumljivo zbog toga, što kod djeteta još nije razvijen pojam bezkonačnosti. Kad diete uzprkos tome shvaća Boga u nekom nadčovječanskom smislu, onda njegovo tumačenje još ne mora biti adekvatno, ali je ipak dobro osnovano.

⁸ J. Piaget, *La causalité physique chez l'enfant*. Paris 1927.

⁹ Ch. Bühler, *Kindheit und Jugend*³. Leipzig 1931, str. 285 i 289.

Kad Castiglioni nadalje tvrdi, da pojam stvaranja kod djeteta ima smisao vremenskog odnosa, a ne uzročne ovisnosti, onda i tu treba imati pred očima dvie stvari. Ako se dobro uočuju odgovori djece, onda se čini, da u njima nije sadržan izključiv vremenski odnos, nego da je u njima također sadržana, dakako na vrlo neodređen način, i uzročna ovisnost. Osim toga vidi se, da se djeca kod odgovaranja služe jezikom, koji podsjeća na pojmove, što su ih naučila, to jest da više ponavljaju naučene stvari, nego što izkazuju ono, što bi samostalno mislila. To je važno stoga, što i religijska nastava kod tumačenja stvaranja često više iztiče vremenski odnos, nego pravi bitni element toga pojma, i to naprosto zato, da bi se lakše moglo nadovezati na pojmovni svijet djeteta. K tomu treba još primietiti, da u onim godinama, što ih iztražuje Castiglioni, kod djeteta vlada obće »zatišje« u pogledu religiozne problematike. Od sedme do trinaeste godine diete nema intelektualne potrebe, da se bavi religijom; ono se bavi realnim svijetom svoje okoline i ne zanima se za posljednje suvislosti¹⁰.

To isto treba primietiti i glede Nobilingove tvrdnje, da diete još ne shvaća pojam »duh« i da se podpuno izgubi u zornim predočbama o Bogu. Diete naime u »svom« svijetu može protumačiti sve svoje probleme bez toga pojma, pa mu on zato nije ni potreban. To tumačenje ne mora biti krivo, ma da je inadekvatno ili nepotpuno.

Kad Kupky misli, da kod djece ne nailazimo na pravu religioznost, onda je ta tvrdnja uvjetovana njegovim emocionalnim pojmom religije. Da se može govoriti o pravoj religioznosti, nije potrebno, da čovjek samostalno i sasvim neovisno o svojoj okolini spoznaje Boga, jer inače bi za mnoge ljude trebalo reći, da nemaju religije, dok po obćem shvaćanju žive pravim religioznim životom. Kod prosuđivanja tog pitanja treba biti vanredno oprezan, jer pojam religioznosti kod različnih pisaca ima različito značenje.

Gdje je početak religije?

Dobro će biti, da uočimo religiozni razvitak djece i mladeži i sa stajališta obćeg duševnog razvitka. Treba da vidimo, kako se religioznost postepeno razvija u različnim oblicima. Kod toga ćemo imati pred očima rezultate, što smo ih dosad upoznali, a uvažiti ćemo također mišljenja drugih poznatih psihologa, iako oni ne govore formalno o samom religioznom razvitku.

Od velike su važnosti u tom pogledu konstatacije W. Sterna o fenomenologiji dječjeg mišljenja¹¹. Stern spominje,

¹⁰ Tako Fr. Frisch i H. Hetzer, Die religiöse Entwicklung des Jugendlichen. Auf Grund von Tagebüchern. (Archiv für die gesamte Psychologie, 62, 1928, str. 416.)

¹¹ W. Stern, Psychologie der frühen Kindheit⁶. Bis zum sechsten Lebensjahre. Leipzig 1930, str. 327—387.

da poslije treće godine skoro u isto vrijeme, ali najedanput izbijaju različni simptomi, iz kojih se vidi, da se u djetetu budi svijest uzročnosti, i to svijest uzročnosti u smislu pravog intencionalnog mišljenja, a ne tek u smislu empirički stečenih predočaba. Da se budi ova svijest, potreban je jedan »šok«: diete se najedanput nalazi u novoj situaciji, ono na tu situaciju još nikako nije naviklo, i prema tome uobće ne zna, što bi imalo očekivati. Zato se kod njega ne odvijaju naprosto naučeni i uvježbani procesi predočbene naravi, nego samo mišljenje mora stupiti u funkciju, a to mišljenje traži »uzročno izvođenje« za ovo neobično stanje. Ne radi se tu o spoznaji samog principa kauzaliteta, prema kojem jednakim uzrocima odgovaraju jednaki učinci, ali ipak vidimo, da diete spoznaje stvarnu »individualnu uzročnost« jednog neobičnog događanja. Diete može razmjerno rano spoznati i obću vrijednost principa uzročnosti. To se pokazuje u procesu mišljenja, što ga diete ima ne na osnovu izvanjskog autoriteta, nego kao potrebu razmišljanja. Diete naime nailazi na onu čuvenu antinomiju, koja se sastoji u tom, da za nađeni uzrok treba tražiti novi uzrok, a da se mišljenje ipak mora konačno zaustaviti kod jednog posljednjeg uzroka. Taj je problem puno jasniji, kad je diete već jedanput čulo o Bogu kao stvoritelju svih stvari. Time je udovoljeno njegovoj težnji za kauzalnim tumačenjem stvari. Ali to isto pitanje nameće se djetetu i obzirom na samoga Boga. Stern pokazuje na konkretnom primjeru, kako je jedan mali dječak to pitanje riešio. Dječaku su par dana prije toga bili pripoviedali poviest o stvaranju svijeta. Ovaj se nije interesirao za pojedinosti, ali se čini, da je u njegovoj glavi bilo dosta problematike. Neočekivano rekao je jedne večeri kod umivanja: Kako je to čudno, da dragi Bog može sam sebe stvarati!

Charlotte Bühler također naglašuje, da diete dolazi do Boga i do posljednjih suvislosti života na osnovu misaonih potreba¹². Već se između druge i četvrte godine života javljaju takve potrebe. To naravski još nije pravo mišljenje. Ipak se vidi, da se postepeno budi razum. Važno je, da diete dolazi do religije i Boga u prvom redu iz misaonih razloga. Kad diete neprestano pita za različne razloge događanja oko sebe, ukoliko dosljedno pita, postepeno dolazi do Boga. Ova je psihološka konstatacija već i zato vrlo važna, jer vidimo, da je religijski problem u najranijim godinama čovječjeg života stavljen pred onaj forum, pred kojim u zrelim godinama pada definitivna odluka. Važno je također, da su emocionalni momenti sve do početka takozvane negativne faze puberteta od sporednog značenja. Čini se, da se već ovdje navješćuje put, kojim odrasli čovjek dolazi do spoznaje Boga uzročnim promatranjem svijeta. Razum ima primat, dok su čuvstva od podređenog značenja.

¹² Ch. Bühler, Kindheit und Jugend³. Leipzig 1931, str. 343 i 345.

Ch. Bühler ipak misli, da početak religije treba tražiti u kasnijim godinama, kada se čovjek bori s takozvanim čuvstvom nemoci¹³. Čujmo pobliže kako ona opravdava svoje stajalište:

Dolazi vrijeme, kada mladić vlada u mnogom pogledu svojim tielom, svojom voljom, svojim poslom, i kada se prilagođuje mnogim potrebama života, vrijeme, kada diete već mjeri svoju vlastitu snagu, kad zna, što može i što ne može, pa se najedanput javlja jedna nenormalna slabost i nesposobnost. Mladić je umoran, nema snage i volje, ne može više vladati sobom kao prije. Sve je to došlo tako naglo i neočekivano, da mladić ne zna savjeta i pomoći. Čini mu se, da nitko o tom ništa ne naslućuje, da ga nitko ne razumije, da nitko nije odgovoran za to, ali da njega svi čine odgovornim za njegovu nesposobnost, prema kojoj je naprosto nemoćan. To je onaj stadij, u kojem čovjek prvi put doživljuje »ljudsku nemoć«, koja i na najprimitivnijem stupnju vodi do velike duševne biede. Mladić osjeća tu nemoć, i iz tog osjećaja nemoći, za koji njegova okolina nema pomoći, dolazi on do Boga. To će reći, da mladić dolazi do pitanja o posljednjim suvislostima, koje dopuštaju, da u čovjeku nastane takvo stanje, a koje bi mogle također djelovati, da u njemu bude drugčije. Budući da je mladić na osnovu svog prijašnjeg mišljenja još mnogo upravljen na osobnog tvorca, to baš u ovom momentu nužno dolazi do Boga. Prije su ga posljednje suvislosti izvanjskog događanja vodile do najvišeg ili posljednjeg tvorca. Sad, obratno, dolazi do Boga zbog posljednjih suvislosti u svom vlastitom životu, u vlastitom tielu, u vlastitom psiho-fizičkom sistemu, zbog suvislosti, koje su mu tako zagonetne i prema kojima je tako nemoćan, da i samoga sebe osjeća najedanput kao igračku, proizvod ili djelo jedne više moći. To je prvi početak religije u mladom čovjeku.

Pretjerano je reći, da je tek ovdje prvi početak religije. Nezgodno je apodiktčki tvrditi, da je pravi religiozni doživljaj proizvod puberteta, a ne veselo predanje celoga čovjeka Bogu. Protiv takvog shvaćanja s pravom se brani B. Winzen¹⁴. No čini se, da ni Ch. Bühler ne želi prikazati religiju kao obični proizvod puberteta. Njeni se izvodi mogu i u tom smislu razumjeti, da se premise za uzročno dokazivanje egzistencije Božje prvenstveno uzimaju iz čuvstava, iz duševne biede i nemoći. Protiv toga ne može biti prigovora, samo treba znati, da se u tom slučaju ne radi o prvom početku religije, već samo o naročitoj pojavi njenog razvitka. Značajno je, dakako, da mladež u tom stupnju razvitka želi da se riješi svih starih primljenih oblika i običaja, te da želi sve te oblike i običaje

¹³ Ch. Bühler, *Kindheit und Jugend*³. Str. 344.

¹⁴ B. Winzen, *Die religiöse Entwicklung im Kindes- und Jugendalter*. (Beiträge zur pädagogischen Psychologie. Herausgegeben von W. Hansen. Münster i. W. 1933, str. 203.)

izpuniti »vlastitim« sadržajem¹⁵. Radi se o rješavanju religioznih sumnja, o naročito produbljivanju religioznosti¹⁶.

Razlika u razvitku muške i ženske mladeži

Prema iztraživanjima, što su ih objelodanili Fr. Frisch i H. Hetzer možemo vidjeti, da je razvitak religiozne sumnje nešto drugčiji kod muške i drugčiji kod ženske mladeži¹⁷. Razlika doduše nije vrlo velika, ali je ipak značajna. Kod dječaka kadkad već u dvanaestoj godini, ali redovito prije puberteta oživljava religiozni život u tom smislu, što je zanimanje razuma upravljeno na pitanje Boga, na pitanje njegovog postojanja ili nepostojanja. Tek poslije ovog oživljenog intelektualnog zanimanja za središnji religijski problem ulazi muško diete u takozvanu negativnu fazu, u kojoj se teoretsko razpravljanje zamjenjuje razpravljanjem iz praktičnih potreba, i gdje sad najedanput prevladava napried spomenuta nemoć. Poslije ove faze je cijeli intelektualni život djeteta drugčije orijentiran: ne radi se više o stvarnom teoretskom znanju, već o težnji za znanjem iz teoretske potrebe. — Nešto je drugčiji razvitak u djevojčica. Do trinaeste godine sve je uglavnom isto kao u dječaka. Od šesnaeste godine dalje razvitak im je također načelno isti. Ali između trinaeste i šesnaeste godine postoji sljedeća razlika: u dječaka imamo prije praktične orijentacije u takozvanoj negativnoj fazi također jednu teoretsko-metafizičku orijentaciju, kad iznova oživi religiozni interes iz razumskih pobuda: u djevojčica ova teoretsko-metafizička orijentacija sliedi tek poslije negativne faze puberteta; prema tome bi se moglo reći, da je u njih jedna razvojna etapa manje nego u dječaka, jer poslije puberteta za jedne i za druge postoji živo zanimanje za osnovne religiozne probleme.

Važno je uočiti i izpravno uvažiti činjenicu religiozne sumnje kod mladeži, jer je ona i s pedagoškog stajališta od velikog značenja. Treba unapried računati s religioznim sumnjama, s prigovorima protiv religioznih običaja i vjerskih istina. Ne smije se odmah misliti, da je izgubljen teren, kad se mladež intenzivno bavi kritiziranjem svega, što je religiozno. Naprotiv, u tim simptomima treba donekle vidjeti znak zdravog razvitka. Svaki čovjek mora jedanput doći do toga, da se riješi svega, što je primio od svoje okoline, kad sve to »primljeno« treba da izdrži kritiku njegovog razuma i da postane njegovim osobnim posjedom. Zato bi bilo pogrešno, kad bismo htjeli u tim godinama »autoritativno« utjecati na

¹⁵ E. Eichele, *Die religiöse Entwicklung im Jugendalter*. Gütersloh 1928, str. 112.

¹⁶ G. Wunderle, *Glaube und Glaubenszweifel moderner Jugend*. Düsseldorf 1932, str. 172—173.

¹⁷ Fr. Frisch i H. Hetzer, *Die religiöse Entwicklung des Jugendlichen*. Str. 421—423.

mladež. Baš tome se ona u to doba najviše zatvara. Svaki postupak mora sad biti tako udešen, da izgleda kao čisto prijateljska pomoć bez autoritativnih pretenzija. To je sad vrijeme, kad počinje samostalno izgrađivanje naziranja na svijet, vrijeme, kad dotadašnji naivno-dječji oblici najedanput mogu izgledati smiešni. Smiešni zato, jer uslied naglog jačanja razuma i samosvijesti čovjek precjenjuje sebe i svoje sposobnosti¹⁸. — Odgojitelj ima najveći autoritet onda, kad ne nastupa »autoritativno«.

Na svakom se koraku vidi, da je diete u celom toku religioznog razvitka uglavnom zauzeto uzročnim traženjem i pronalaženjem Boga. Nije važno, na koji način i u kojim jezičkim formulama to dolazi do izražaja. Glavno je, da se taj proces u djetetu odvija, i to sasvim spontano.

Evo, koliko se danas može reći o pojmu Boga kod djece i mladeži. Iako se sve gornje tvrdnje osnivaju na empiričkom materialu kao i na naučnom obrađivanju tog materiala, ipak treba priznati, da se one u pojedinostima mogu još i modificirati. Poznato je, da se u pogledu duševnog zbivanja ne mogu odrediti sasvim točne granice. Godine života navode se samo kao približne granice, i to zato, što naš razum i u tim stvarima traži stanovitu orijentaciju. U novije se vrijeme psiholozi uobće i protive pretjeranom dieljenju razvitka na faze i etape¹⁹. Nije izključeno, da će mnogi pedagozi u nekim pitanjima imati drugo uvjerenje, naročito ako su se samo obćenito ravnali po svojim »utiscima« i po svom »svagdašnjem iskustvu«. Međutim, što se tiče glavnih crta, čini se, da su gornji rezultati naučno dovoljno zajamčeni²⁰.

Vjera u Boga

Što smo dosad pratili kroz razvitak djece i mladeži, možemo još jedanput uočiti u perspektivi razvitka čovjeka uobće. G. Siegmund iztraživao je pojavu »vjere u Boga« na temelju novije eksperimentalne metode kao i na osnovu literarnih autokonfesija²¹. Nažalost rezultati iztraživanja u duhu Külpe-ove i Girgensohnove metode eksperimentalnog samoopažanja nisu objelodanjeni, i to — kako u predgovoru doznajemo — iz čisto izvanjskih razloga.

¹⁸ Poredi: B. Winzen, Ein Blick in das religiös-sittliche Leben des Jugendlichen. (Prvi svezak zbirke: Jugend-Ringen.) M.-Gladbach 1931. J. Hainz, Das religiöse Leben der weiblichen Jugend. Düsseldorf 1932. G. Dehn, Proletarische Jugend. Lebensgestaltung und Gedankenwelt der grossstädtischen Proletarierjugend². Berlin 1930.

¹⁹ Poredi: P. Vogel, Ein Beitrag zur Religionspsychologie des Kindes. (Archiv für die gesamte Psychologie. 96, 1936, str. 311—466.)

²⁰ Više o tom u mojoj knjizi: Die Problematik der Religionen. Paderborn 1936, str. 70—103, u poglavlju pod naslovom »Der Gottesgedanke bei Kindern und Jugendlichen«.

²¹ G. Siegmund, Psychologie des Gottesglaubens. Auf Grund literarischer Selbstzeugnisse. Münster i. W. 1937.

Metoda

Siegmund se u obrađivanju svog predmeta poziva na literarne autokonfesije iztaknutih mislilaca, pjesnika i umjetnika. Do rieči dolaze »moderni« ljudi, ljudi, koji nisu naivno i bez poteškoća ostali vjerni religiji, nego koji su, baš naprotiv, kroz čitav niz godina ili čak kroz cijeli svoj život stajali u unakrstnoj vatri sumnje i borbe. U tom smislu nastupa i sv. Augustin na više mjesta u ulozi »modernog« svjedoka. Ostali su glavni svjedoci po alfabetskom redu sljedeći: Hermann Bahr, kao kritik savremenog duhovnog previranja; Ilmo Camelli, koji je u svojoj »samoći« bio pošao do nihilizma; Max Dauthendey, tankočutan pjesnik; Josip August Lux, kome je jednog jutra u salzburžkim Alpama Bog postao živa realnost; Jacques Rivière, koji je u svojoj velikoj borbi tražio pomoć kod Paul Claudela; Madeleine Sémer, koja je dugo oduševljeno pristajala uz Nietzschea; August Strindberg, kao prorok svega što je moderno; grof Leo N. Tolstoj, koji je podpuno razkinuo sa crkvenom predajom i s vjerskim običajima svoje okoline; te Oscar Wilde, veliki englezki individualist, koji se sam nazvao poganinom.

Svjedočanstva ovih pisaca procjenjuju se kritički obzirom na njihovu pravu psihologijsku vrijednost, tako da se uvažuju u različitoj, nejednakoj mjeri. Rivière, Dauthendey i Sémer kod pisanja nisu imali pred očima književne svrhe, zbog čega je vrijednost njihovih svjedočanstava veća od vrijednosti svjedočanstava onih spisatelja, koji su pisali u književne svrhe. Rivière je pisao prava pisma, koja su takoreći izrasla iz težkih konkretnih situacija sumnje i borbe, a koja su tek od njegove udovice predana javnosti. Uslied toga su ova pisma nalik na zapisnike eksperimentalne metode, a k tomu imaju još i tu prednost, da ne opisuju samo trenutne doživljaje, već omogućuju također uvid u cijeli razvitak jednog čovjeka. Slično vrijedi i o bilješkama u Rivièreovom dnevniku. Tim naravski nije rečeno, da ovo gradivo u idealnom smislu odgovara svim željama; takvog materiala uobće nema. Sličnih i po vrijednosti jednakih svjedočanstava nalazimo također kod Dauthendeya u obliku bilježaka, pisama, pjesama i sl. Sve to nije bilo određeno za javnost, ali je kasnije objelodanjeno od Dauthendeyove udovice. To su svjedočanstva vanredno tankočutnog čovjeka, koji je mnogo važnosti polagao na negu ličnosti i značaja. Uslied toga imao je prilike opažati i uživjeti se u mnoge sitne nianse duševnih vrijednota. K tomu ima vrlo gibak jezik, kojim plastično stavlja pred čitaoca svoje uzvišene doživljaje. Po njihovoj vrijednosti spadaju u ovu kategoriju još bilješke i pisma, što nam ih je ostavila Madeleine Sémer. Njena svjedočanstva odlikuju se među ostalim i tim, da su sasvim sačuvana u izvornoj redakciji. Po naredbi svog duhovnog vođe nije, naime, ponovo pročitala i ispravila svoj tekst; ponovnim čita-

njem i izpravljanjem bile bi njene bilježke dobile na točnosti, ali bi ujedno izgubile na izvornosti.

Ostali navedeni pisci ostavili su nam doduše prave literarne spomenike, koji prema tome u psihologijskom pogledu imaju svojih velikih manjkavosti, ali neki njihovi dijelovi daju se svesti na bilježke slične onima u dnevnicima. Osim Strindberga i Tolstoja svi ostali ne će samo tašto prikazati i priobćiti drugima svoje vlastito doživljavanje, nego svjestno i namjerno žele veličati Božja dobročinstva, što su ih izkusili u svojim dušama. Češće izričito iztiču svoju namjeru, naime, da žele biti sasvim iskreni.

Po ovom izboru pojedini svjedoci nastupaju kao tipovi. Njihovo doživljavanje razlikuje se od doživljavanja prosječnog čovjeka poglavito tim, što stanovite komponente dolaze čišće i jasnije do izražaja. Stoga njihovo doživljavanje dopušta ujedno svestranije promatranje i vodi do dosta pouzdanih rezultata.

Uočujemo li sad još sam metodički postupak s načelnog stajališta, onda vidimo dvie mogućnosti izpitivanja našeg pitanja. Prvo bismo naime mogli htjeti promatrati čovjeka, kako dolazi do vjere u Boga neovisno o svakoj tradiciji i neovisno o svakom uplivu svoje okoline, dakle, izključivo vlastitim razmišljanjem. Psihologijski bi bio vrlo zanimljiv takav postanak vjere u Boga, samo je on u tom smislu obična abstrakcija, barem što se tiče napried spomenutog gradiva. Jedino bi se za Wilde moglo reći, da je relativno malo stajao pod uplivom religiozne tradicije i religioznog uzgoja. Stoga treba poći drugim putem, to jest treba promatrati čovjeka, kako uzgojem dolazi do vjere u Boga te kako onda u kasnijim godinama razvitka nastoji pred sobom opravdati tu vjeru i zauzeti prema njoj pravi osobni stav.

Sudbina nekih osnovnih pojmova

Rieči »religija«, »vjera u Boga«, »Bog« i sl. dobile su u toku duhovnog razvitka čovječanstva različna, skoro sasvim oprečna značenja, i to prema različitim naziranjima na svijet i na život. Simptomatično je, da se današnje priznavanje religije u intelektualaca često osniva na vjeri u vlastitu stvaralačku moć: samo ona religioznost vriedi nešto, koja proizvire iz osobne stvaralačke dubine. U tom se očituje činjenica, da je prvotno objektivno značenje religije, to jest upravljenost religije na objektivnu stvarnost (na Boga), dalo mjesta subjektivno-psiholožkom aspektu religioznog doživljavanja. Prema tome mnogi vide bit religije u samom religioznom doživljavanju kao duševnom činu i subjektivnom stanju, dok skoro podpuno zanemaruju njenu po objektivnim normama određenu sadržajnu stranu. Naročito idealistička filozofija stoji pod utjecajem takvog jednostranog shvaćanja religije. Po idealizmu naime Bog nije i ne može biti pravi predmet religije, jer »bez krajno«

ili »neograničeno« nije objektivna datost, već samo zadatak u pravcu razvitka, nešto, za čim teži dialektički proces, i to ne da ga u pravom smislu rieči postigne kao svrhu, nego da ga uobće takoreći pravi egzistentnim. — Na svoj način i materializam, naročito u obliku zoologijske antropologije (koja je posljedica pozitivističkog materializma), govori o »sviesti o Bogu« kao naročitom čuvstvu izazvanom od straha pred nepoznatim. — U različnim oblicima takozvane životne filozofije pojmovi »religija« i »vjera u Boga« izpunjavaju se novim smislom. Ti se pojmovi uzimaju ovdje u smislu sile, koja izbija iz mračnih dubina života. To je nešto, što proizlazi iz nesviesti i podsviesti, a jače je od svakog htijenja. Svoj dosljedni oblik dobio je ovaj način shvaćanja religije u njemačkom vjerskom pokretu W. Hauera²². Tu se više ne govori o slobodnom zauzimanju stava, nego se vjera jednostavno prikazuje kao učinak biološke snage krvi, koja stoji nad svakim osobnim odlučivanjem.

U vezi s takvim različnim shvaćanjem religije došlo je i do različenog ocjenjivanja njenih vrjednota. Kod Nietzschea se na pr. religija ne uzima kao najodličniji izraz duševnog života i kao najveća vriednost, nego se ona prikazuje kao bolest i izrod. U psihoanalizi kao i u individualnoj psihologiji upodpunjuje se ovaj nazor, kako smo obširno pokazali na drugom mjestu.

Vodeći računa o takvom kaosu shvaćanja i ocjenjivanja religije, Siegmund ne želi izpitati problem vjere u Boga sa stajališta »konstruktivne« psihologije, to jest takve nauke o duši, koja je već ugrađena u određeni sistem naziranja na život. Treba se zaustaviti i zadržavati kod samih činjenica duševnog života. Dakle, treba čisto empirički uočiti i svestrano promatrati problem »vjere u Boga«, i to ne u smislu bogoslov-ske terminologije, već u duhu običnoga govora.

»Nemirno srce«

Mirno i nepristrano proučavanje napried spomenutih svjedočanstava nameće pitanje o pravoj uravnoteženosti čovjeka. Dosta je očita činjenica, da bezvjerac ne nalazi prave duševne ravnoteže, nego da živi u stanju oprečne napetosti, u jednom stanju, koje po čitavoj svojoj naravi teži za izbavljenjem. Tu činjenicu ne možemo uvijek lako vidjeti, ali razčlanjivanje mnogih činbenika vodi do uvjerenja, da je bezvjerac u dubini svoje duše »nemiran«. Ima slučajeva, u kojima čovjek na oko nalazi svoje zadovoljstvo i svoju sreću u zemaljskim dobrima i ra-

²² W. Hauer, Deutsche Gottschau. Grundzüge eines deutschen Glaubens³. Stuttgart 1935. — H. Pfeil, Der Deutsche Glaube in philosophischer Sicht. Paderborn 1935. Isti, Die Grundlehren des Deutschen Glaubens. Paderborn 1936.

dostima, tako da ga »Bog« takoreći ni najmanje ne uznemiruje. Međutim, to je samo »latentan« (skriven) nemir, koji je uslijed naročitih uzgojnih ili društvenih momenata na neki način izkopčan iz redovnog duševnog zbivanja, obično zato, što subjekt još ne poznaje pravi osobni odnos prema Bogu. Kad je taj odnos jednom uzpostavljen, onda subjekt u bezvjerstvu više ne nalazi pravog pokoja. To se liepo vidi iz izjava onih, koji su došli do pravog osobnog odnosa prema Bogu: kad opisuju svoje nekadašnje stanje i nehotice aludiraju na pojavu »nemira«. U dušama tih ljudi treba razlikovati dva sloja: prvi je na »površini« ili »periferiji« duševnog zbivanja, na njemu se odvijaju procesi života u običnim njegovim oblicima; drugi je u »dubini« ili u »središtu« duše, i čini se, da je taj sloj sa svih strana kao oklopom obavijen »perifernim« doživljajima, koji mogu sprečavati pristup k središtu duše.

Nemir unosi značajnu promjenu u cijeli način doživljavanja. Dok je on skriven u dubinama duše, sve se doživljuje naravno i realno. Čim nemir počne djelovati, čovjek nalazi, da njegovo subjektivno stanje ne odgovara onome, što bi trebalo biti, a vidi, da nešto irealno leži nad celim svijetom. Konkretnu okolinu shvaća kao nešto prolazno, a cijeli mu je život donekle nalik na sanjarenje.

Taj problematični stav, naravski, ne nalazimo kod djece. Diete se naime sasvim izgubi u najbližoj okolini i u stvarima, koje ga zanimaju. Njemu je i najfantastičnija pripoviest sveta zbilja. Čak i kad ga se izričito upozorava, da se radi o irealnom događanju, ono svejedno vjeruje u stvarno postojanje ekstravagantnih junaka i egzotičnog događanja. Njegov se svijet ne podudara sa svijetom odraslog čovjeka. Kod njega najvažniju ulogu igra trenutak. Sad se od srca raduje i smije u igri; onda plače zbog kazne, ali i najstrožu kaznu razmjerno brzo zaboravlja. Ipak se najedanput nenadano javlja doživljaj, kojim se uzdrma ovaj dječji stav. To ne mora biti naročito važan doživljaj, nego može biti najobičniji doživljaj svagdašnjeg života, samo što on u konkretnoj situaciji dobiva karakteristično značenje za psihu djeteta. Ovim se doživljajem diete prvi put distancira od stvari svoje najbliže okoline kao i od trenutnog zbivanja. Prije je cijeli njegov život bio naivno ugrađen u događaje svagdašnjeg života i u njima udomačen, a sad je kao cjelina refleksijom na neki način iztrgnut iz naivnih suvislosti te postao problematičan. Taj preokret može voditi do velikih poteškoća. Tako je na pr. Tolstoj, dakako u kasnijim godinama, imao dugo da se bori s neurozama, koje su mu sugerirale samoubojstvo. Prije se bio sasvim izgubio u obitelji i umjetnosti, za njih je živio. Ali pomisao na smrt, na svoju vlastitu smrt kao i na smrt svojih najbližih, distancirala ga je od svega toga. Izgubio je svoju duševnu ravnotežu. U tom se i sastoji značajka »nemira«, naime, da čovjek u svom duševnom životu osjeća

jednu napetost, koja je kao trajno stanje nepodnosiva i koju stoga treba riješiti i uskladiti. I baš u pojavi »nemira« vidimo onaj glavni pokretač, koji čovjeku nameće problem vjere u Boga, pokretač, koji ga često i vodi do iskrene i duboke religioznosti. U »nemiru« se naime očituje težnja za prelaženjem svih granica, za posjedovanjem i uživanjem pokoja u »neograničenoj stvarnosti«.

»Intravertirani« i »ekstravertirani« tip

Možemo razlikovati dva glavna oblika »nemira« odnosno težnja za pokojem u neograničenoj stvarnosti. Kao i inače u psihologijskoj tipologiji ne radi se ovdje o tom, da bi u konkretnom redu bio ostvaren ili jedan ili drugi oblik, nego se konkretno teženje uglavnom manifestira u dva oblika. Pravac teženja je u oba slučaja isti. Samo je način teženja različit, ali ipak tako, da pojedini konkretni subjekti imaju crte i prvog i drugog oblika.

Koji su ti oblici? Moguć je slučaj, da se motivi čitave duševne djelatnosti uglavnom orijentiraju po činima i vrjednotama, koje se direktno tiču subjekta, na pr. njegovog ćudorednog usavršavanja i oplemenjivanja. Utoliko bi se moglo govoriti o »intravertiranom« tipu, o tipu, koji je okrenut prema svojoj vlastitoj unutrašnjosti. Ali se također može dogoditi, da je motivacija duševnog života pretežno uzeta iz izvanjskog svijeta, pa se utoliko može govoriti o »ekstravertiranom« tipu. Tako je na pr. Camelli osjećao potrebu da ljubi prirodu, da se uživi u nju i da nalazi svoju sreću u umjetnosti, to će reći, u izražavanju prirode različnim mogućim sredstvima. Subjekt kao da hoće izaći iz samoga sebe, kao da teži za »objektima«, i to u tu svrhu, da se s njima podudara i da u tom podudaranju zaboravi sebe.

Rekli smo, da je pravac traženja u oba slučaja isti, iako čovjek toga možda nije uvijek sasvim svjestan. Radi se o težnji za predmetom, koji se prikazuje kao zadnja i najviša vrijednost. Pojedinačni konkretni predmeti stvarno se promatraju u vidu absolutnoga. »Bog« ili »idol«, to je nužna logička alternativa. U dubini duše javlja se naime »nemir« sa svojom napetošću. Ta napetost popušta i nestaje upravljenošću čovjeka na nešto najviše, na nešto absolutno, na nešto neograničeno. Ne ravna li se čovjek u traženju i pronalaženju tog najvišeg dobra dosljedno po razumu, onda se može dogoditi, da se koje partikularno dobro nagoniski odredi absolutnim dobrom. U toj zabludi čovjek stvarno služi idolu.

Tu je nužnost možda najljepše iznio M. Scheler u tekstu, koji se često citira. Njegove su misli sljedeće:

Držim, da se u filozofiji i psihologiji religije može točno dokazati teza, da ograničena svijest ne može po vlastitom izboru vjerovati u nešto ili ne vjerovati. Svaki čovjek, koji točno izpi-

tuje sebe i druge, nalazi, da se toliko poistovjetuje s određenim dobrom ili s jednom vrstom dobara, da se njegov odnos prema tom dobru može formulirati ovim riečima: »Bez tebe, u što vjerujem, ne mogu biti, ne ću biti, ne smijem biti. — Nas dva, ja i ti dobro, zajedno stojimo i padamo.« Sadržaj se tog dobra naravski bezkonačno mienja kod različitih individua, naroda, klasa i t. d. Jednima je novac najviše dobro, drugima država, opet drugima narod. Djetetu je možda lutka najviše dobro. Čovjek, dakle, vjeruje ili u Boga ili u idol. Trećeg nema! Iz toga sliedi: Ako je čovjek razočaran svojim idolom, onda mu se može spremati velika stvar: on može sad postati zrio za vjeru u Boga²³.

I jedan i drugi tip teži za istim ciljem, za oživotvorenjem svega onog, na što je narav ljudska po svojoj biti upravljena i u čemu pojedinac nalazi svoju punu sreću. Čovjek traži smisao svoga života, svrhu svog egzistiranja. Nikad on ne može biti toliko ravnodušan, da bi njegov život bio sasvim bez smisla i bez svrhe. Uvijek je tu nešto, što u njegovu životu nastupa u ulozi najvišeg smisla i zadnje svrhe. Ukoliko je čovjek toga svjestan, imamo s njegove strane entuziastičko predanje, jedno oduševljenje, koje čini, da se sve stvari gledaju u novoj perspektivi, kao što na pr. već i običan zaljubljen čovjek zbog odnosa prema ljubljenoj osobi možda i najneznatnijim riečima ili stvarima pridaje najveće značenje.

Nemir i napetost prestaju tek onda, kad čovjek uistinu nalazi ono konkretno najveće dobro (Boga), u kojem se izpunjavaju sve aspiracije ljudske naravi. Kod »ekstravertiranog« tipa čitavo je teženje direktno upravljeno na takvo absolutno dobro. Kod »intravertiranog« tipa, obratno, teženje je direktno upravljeno na savršenstvo subjekta, i tek indirektno na ono najviše absolutno dobro, bez kojeg čovjek stvarno ne nalazi savršenstva. Može se dogoditi, i događa se vrlo često, da čovjek u prolaznim dobrima traži svoju utjehu i sreću. No iza toga prije ili poslije sliedi razočaranje, jer duša objektivno ne ide za množtvom stvari ili za prolaznim bogatstvom, nego traži jednu (nedjeljivu i neprolaznu i nepromjenljivu, vječnu) stvarnost kao puninu svega savršenstva i bogastva.

Razum i volja

Treba sad pobliže vidjeti duševne funkcije, kojima postepeno nastaje vjera u Boga i kojima se ta vjera sve određenije upodpunjuje i usavršuje u čovjeku.

Prateći borbu pojedinih naših svjedoka nalazimo, da je mišljenje od temeljnog značenja. Gdje nema pravog i dosljednog mišljenja, tamo se radi o fantastičnim, bezznačajnim

²³ M. Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*². Erster Band: Religiöse Erneuerung. Halbband I. Leipzig 1923, str. 197—198.

procesima. Jedino mišljenje upućuje subjekt na potrebu, da izađe iz samog sebe te da shvati vansubjektivne vrijednote, u prvom redu da upozna upravljenost svog teženja na Boga kao najvišu stvarnost, u kojoj čovjek nalazi rješenje svih svojih teškoća i stišanje svakog nemira. Mišljenjem, zapravo razmišljanjem, postajemo svjestni svih onih duševnih činbenika, u kojima se očituje traženje nečeg »neograničenog«, naravno u priličnoj neodređenosti. Tek mišljenje odnosno razmišljanje daje pravu orijentaciju i jednosmisleno određenje.

Na kraju svega traženja stoji sigurnost, sigurnost o postojanju Boga i sigurnost o tom, da je vjera u Boga jedino izpravno rješenje svih naših životnih pitanja. Tu se zapravo radi o naročitom doživljavanju sigurnosti, koja se može temeljiti na različitim razlozima. Ona se naime može osnivati na neočekivanom izvanrednom doživljaju obraćanja, gdje čovjek takoreći samo naprosto konstatira svršetak svake borbe te gleda sve jasno i razgovietno, tako da je kao najedanput sasvim uravnotežen. No ona također može biti rezultat dugotrajnog razumskog napora, plod intelektualnog traženja i razmišljanja, gdje u prvo vrijeme nema osobito intenzivnih osjećaja. — Često je doživljavanje sigurnosti u ovom stanju popraćeno intenzivnim čuvstvima zato, jer se radi o novoj spoznaji, koja je od velikog značenja za cielu osobu. U tom se i sastoji »izvanrednost« spomenutog doživljavanja: u tom, što dugotrajna duševna borba svršava pobjedom, a ne kao da imamo pred sobom podpuno novu i nerazumljivu činjenicu. Baš ovoj okolnosti treba pripisati veliku čuvstvenu naglašenost ove sigurnosti, koja se znatno potencira i tim, što je u toj borbi bila angažirana ciela ličnost.

Od velikog je značenja također volja, i to u dvostrukom osnovnom smislu. Prvo, ukoliko se pod njenim uplivom uobće omogućuje misaono bistrenje zamršenih pitanja, o kojima ovisi sigurnost o egzistenciji Božjoj. Zatim također, ukoliko volja sa svojim specifičkim činima barem djelomično direktno konstituira psihički fenomen, što ga zovemo »vjera u Boga«. Volja naime utoliko konstituira vjeru u Boga, što čisto misaono uviđanje ili znanje o tom, da Bog postoji i da je čovjek dužan stupiti s Bogom u odnos, još nije vjera. Osim tog uviđanja ili znanja potrebno je još i pravo priznavanje, a to je u ovom slučaju poklonstven stav, što ga čovjek zauzima prema spoznatoj istini. Tek u zauzimanju tog poklonstvenog stava stupa u akciju cieli čovjek.

U novijoj se literaturi često govori o religioznosti kao neurotičkom simptomu. Svjedočanstva, na kojima se temelje gornja izlaganja, vode do protivnog rezultata: u vjeri u Boga čovjek nalazi svoju konačnu, trajnu duševnu ravnotežu. Pogriješno bi bilo, kad bi tko smatrao vjeru u Boga samo običnim terapeutskim sredstvom za liečenje duševno neuravnoteženih ljudi. Vjera u Boga znači više, mnogo više, neizmjerljivo više. Ona

vodi do izpunjavanja i oživotvorenja svega onoga, na što je narav ljudska bitno upravljena. Ona je jedina prava i zadnja svrha života.

Pojam Boga kod Tolstoja

O pojmu Boga kod Tolstoja postoji zanimljiva monografija, na koju se Siegmund u svojim izlaganjima nije mogao obazreti²⁴. To nije doduše psihologijska monografija, ali ona ipak sadržaje mnogo psihologijski važnih podataka. Za naše pitanje važna je ona naročito zato, što se u njoj kronološki izpituju religijsko-filozofski tekstovi Tolstojevih djela, da bi se na taj način u perspektivi dugotrajne ozbiljne borbe Tolstojeve pronašao pravi smisao njegove »vjere u Boga«. Poznato je, da se u pogledu smisla Tolstojeva pojava o Bogu mišljenja veoma razilaze. Jedni misle, da se o njemu uopće ne može apodiktčki suditi. Drugi drže, da ga treba tumačiti u smislu materialističkog ili panteističkog monizma. Treći vjeruju, da je Tolstoj stvarno zastupao teistički pojam o Bogu. Pitanje je donekle otežano tim, što je Tolstoj 1901. godine bio izobčen iz ruske pravoslavne crkve, i to među ostalim zato, što je tobože zabacio »osobnog i živog Boga«. Iz toga bi naravno trebalo zaključiti, da je Tolstoj bio materialist ili panteist. No tome se protive mnoga izvanjska svjedočanstva, po kojima ne može biti sumnje, da je Tolstoj ipak sačuvao »vjeru u Boga«. — Quiskamp drži da je Tolstoj uistinu bio vrlo sklon ateizmu i panteizmu. Naročito je oko 1860. godine ostavio utisak monistički razpoloženog skeptika i agnostika. Smrt njegovog brata značila je novi poticaj za razmišljanje. Tolstoj sad priznaje egzistenciju Božju na temelju zakona uzročnosti, koji po njemu ima absolutnu vrijednost. Samo što poslije i obratno tvrdi, da je Kant dokazao, da o egzistenciji Boga ne može biti prave teoretske sigurnosti. Poriče također osobnost Božju, ali dakako samo zato, što krivo misli, da je tjelesnost sastavni dio pojma osobnosti. U svom odgovoru na bulu izobčenja opet izričito naglašuje svoju »vjeru u Boga« i svoju spremnost, da Bogu služi. Ipak najodlučnije zabacuje božanstvo Kristovo. I kasnije piše: Bog postoji; to ne treba dokazati — samo pokvaren čovjek može nekati Boga.

Po svemu se čini, da na temelju direktnih tekstova ne možemo apodiktčki i definitivno protumačiti Tolstojev pojam o Bogu, i to ni u monističkom ni u teističkom smislu. Ali iz načina, na koji Tolstoj sudi o drugim religioznim pitanjima, opravdano naslućujemo, da kod njega ne može biti govora o monizmu.

Zaključak

Psihologijsko pitanje o postanku vjere u Boga, vidjeli smo, nije još svestrano izpitano. Ipak ima već i danas nekoliko znanstveno utvrđenih rezultata od velike važnosti. Psiholog mora ustanoviti, da su ti rezultati u divnom skladu s onim, što naučava tradicionalna filozofija o dokazivanju egzistencije Božje. Emocionalizam je u različnim oblicima tijekom prošlog i početkom ovog stoljeća slavio velike »pobjede«. Većina modernih filozofa gledala je s prezirom na tradicionalne metafizičke dokaze za egzistenciju Božju. No novije psihologijsko iztraživanje pokazuje, da su te »pobjede« i taj prezir bili preuranjeni. Već u ranim godinama života, kad se opaža prvo zanimanje za Boga

i religiju, očituje se u duševnim procesima djeteta razumski činbenik, koji je kroz cijeli daljnji razvitak dominantan, ma da ga nevješto i nestručno oko ne može uvijek pravo prepoznati. I valja posebno naglasiti, da se ne radi o bilo kakvom razumskom činbeniku, već o uzročnom mišljenju odnosno o uzročnom zaključivanju.

LITERATURA

H. Mayer, *Kinderideale. Eine experimentell-pädagogische Studie zur Religions- und Moralpädagogik.* Kempten und München 1914. — J. Schröteler, *Die Fremdbeobachtung in der religionspsychologischen Kinderforschung.* (Katechetische Blätter. 22, 1921, str. 5—12 i 65—76.) — G. Bohne, *Die religiöse Entwicklung der Jugend in der Reifezeit. Auf Grund autobiographischer Zeugnisse.* Leipzig 1922. — J. Hoffmann, *Handbuch der Jugendkunde und Jugendzucht.* Freiburg i. Br. 1922. — M. Ruland, *Die Entwicklung des sittlichen Bewusstseins in den Jugendjahren.* Leipzig und München 1923. — Th. Leuschner, *Die Religion der Kindheit.* Dresden 1926. — L. Bopp, *Das Jugendalter und sein Sinn. Eine Jugendkunde zur Grundlegung der Jugendführung.* Freiburg i. Br. 1927. — O. Tumler, *Die seelischen Erscheinungen der Reifejahre*² (prvi dio djela: *Die Reifejahre*). Leipzig 1927. — E. Croner, *Die Psyche der weiblichen Jugend.* Langensalza 1928. — E. Fischer, *Der religiöse Komplex im Kindertraum. Ein Beitrag zur Religionspsychologie des Kindes.* Stuttgart 1929. — E. Spranger, *Psychologie des Jugendalters*¹². Leipzig 1929. — E. Winkler, *Religion und Jugendzucht in den Entwicklungsjahren. Grundsätzliches und Praktisches.* Freiburg i. Br. 1929. — O. Kroh, *Die Psychologie des Grundschulkindes. In ihrer Beziehung zur kindlichen Gesamtentwicklung.* Langensalza 1930. — O. Karrer, *Seele der Frau. Ideale und Probleme der Frauenwelt.* München 1932. — A. und G. Clostermann, *Über das Werden des jugendlich-weiblichen Gewissens. Eine Studie zur Psychologie der Reifezeit. (Jugend-Ringen, Heft 2).* M. Gladbach 1933. — H. Frankenheim, *Die Entwicklung des sittlichen Bewusstseins beim Kinde.* Freiburg i. Br. 1933. — A. Stonner, *Die religiös-sittliche Führung Jugendlicher durch den Priester. Eine Darstellung der katholischen Seelenleitung Jugendlicher.* Freiburg i. Br. 1934. — M. Pfliegler, *Die Psychologie der religiösen Bildung (drugi dio djela: Der Religionsunterricht).* Innsbruck-Wien-München 1935. — J. Hogger, *Die Kinderpsychologie Augustins.* München 1937. — W. Hansen, *Die Entwicklung des kindlichen Weltbildes.* München 1938. — M. Moers, *Das weibliche Seelenleben. Seine Entwicklung in Kindheit und Jugend.* Berlin 1941. — K. Wirtz, *Wie unser Kind die Welt sieht. Schau in das Werden des Kleinkindes.* Mainz (b. g.).

Obširan popis literature, koja još dolazi u obzir, vidi u navedenim djelima od Hansena (str. 341—350), Stonnera (str. 261—277), Tumlerza (str. 167—173) i Pflieglera (str. 257—281).

D. Kniewald, *Katoličkim djevojkama.* Zagreb 1923. — I. Škreblić, *Dužobrižnik i srednjoškolska omladina. Anketa među zagrebačkim srednjoškolcima krajem 1940. Doktorska disertacija.* Zagreb 1942. Isti, *Ideali i krize srednjoškolske mladeži.* Zagreb 1942. (Preštampano iz Katoličkog Lista.) Isti, *Srednjoškolci i vjeronauk.* (Život. 24, 1943, str. 252—291.)

²⁴ R. Quiskamp, *Der Gottesbegriff bei Tolstoj.* Paderborn 1937.

T R E Ć E P O G L A V L J E

PSIHOLOGIJA MOLITVE

SUMMARIUM

Jedes echte religiöse Erlebnis mündet aus in Gebet. Die psychologische Struktur des Gebets hat grosse Ähnlichkeit mit dem seelischen Aufbau des religiösen Grunderlebnisses. Heiler hat eine gute Typologie des Gebets gegeben, nur spricht er zu sehr einem Irrationalismus das Wort. Bezüglich der Verwendung fester Gebetsformeln oder der Übung freien Gebets lässt sich kein genaues Gesetz aufstellen, sondern es ist der allgemeinen seelischen Entwicklung und der besonderen Veranlagung des Einzelnen Rechnung zu tragen. Die Frömmigkeit scheint nicht bloss Voraussetzung des Gebets zu sein, sie wird vielmehr selbst zum Gebet, insofern sie gegenstandsgerichtet (auf Gott hin) ist. Die Gefühlsbetontheit ist sekundär. Religiöse Hingabe im Gebet ist weder Eros noch sublimierte Sexualität. Sie bildet einen eigenständigen Bereich, der allerdings zum Grossteil nur über Analogien irdischer Hingabe gesehen wird.

Die psychologische Erforschung des Gebets darf nicht zu einer Psychologisierung des Gebetslebens führen. Sie darf nichts anderes sein wollen als Dienst am Leben. Religiöse Erzieher und geistliche Führer werden sich die Ergebnisse solcher Forschung zunutze machen müssen, um dann Form und Mass zu empfehlen oder auch autoritativ festzusetzen.

Abschliessend wird darauf hingewiesen, dass die Betrachtung nicht Gebet, sondern Weg zum Gebet ist.

Za čovjeka, koji je svjestno stupio u odnos prema Bogu, molitva je spontani izraz njegovog nutarnjeg duševnog držanja. Strogo uzevši već i samo religiozno doživljavanje kao takvo znači molitvu, zapravo klanjanje, i to zato, jer je ono po svojoj naravi poklonstven stav, dakle stav, koji nužno uključuje spremnost pokoravanja Bogu ili Božjoj volji. Svakako je molitva naročito kao klanjanje najznačajniji religiozni doživljaj, najneposredniji i najtipičniji znak iskrene religioznosti. Bezvjerac prezire i zabacuje molitvu, jer za njega ne postoji nadizkustveno osobno biće, prema kojem bi mogao ili prema kojem bi čak morao stupiti u odnos.

Što je molitva?

S psihologijskog stajališta još i danas izvrstno odgovara definicija sv. Augustina, koja je sadržana u sljedećim riječima: »Oratio tua locutio est ad Deum«¹ — govor upravljen na Boga, a ne baš govor s Bogom. Kaže se doduše često, da je molitva pobožno obćenje s Bogom. To je također izpravno, ako se imaju na umu sljedeće opazke:

¹ In Ps. 85, n. 7: ML 37, 1086.

Rieč »pobožno« ovdje ne znači trajno duševno držanje u smislu krepsti, barem ne nužno. Radi se samo o takozvanom poklonstvenom obćenju, koje kao takvo izključuje svaku vrstu svetogrdnog govora. Niti se radi o pravom »obćenju« s Bogom ili o pravom uzajamnom govoru (o međusobnom razgovoru), jer Bog obično samo indirektno ili posredno odgovara na čovječju molitvu, i to djelima ili na bilo koji sličan način. Najzad se ne smije zaboraviti, da se »govor« ili »obćenje« ne uzima fonetski, nego u širem smislu, tako da obuhvaća i čisto misaoni saobraćaj s Bogom.

Bitno je prema tome, da čovjek svoj vlastiti govor upravlja Bogu u pouzdanom očekivanju, da će Bog svoj »odgovor« priobćiti čovjeku na prikladan način. Takvo shvaćanje molitve uključuje svjestno priznavanje ovisnosti o Bogu. Sve je to načelno jasno.

U kršćanskim ascetikama molitva se obično opisuje u napried iznesenom smislu, to jest psihologijski izpravno. No načelno nisu isti razlozi, zbog kojih se ascetika i psihologija zanimaju za molitvu. Ascetika je primijenjeno bogoslovlje. Ona ide za tim, da odredi bit molitve — ukoliko ne preuzima to pitanje kao riješeno iz dogmatskog ili moralnog bogoslovlja — i da preporuča molitvu na onaj način i u onoj mjeri, kako to najbolje odgovara »spasu« i »krepstnom usavršavanju« duše. No upravo u toj svojoj osnovnoj zadaći upućena je ascetika na psihologiju, od koje mora doznati, što čovjeku najviše odgovara u pojedinim etapama duševnog razvitka. Nepoznavanje psihičke zakonitosti u razvitku djeteta skrivilo je već mnogi religiozni brodolom. Osim toga ne bismo smjeli zaboraviti, da i duša ima svoje »vrieme«. Tražiti nešto u »krivo« vrieme, znači dirati u životni živac duše. Vjerski odgojitelji kadkad osuđuju pojave, koje su psihologijski sasvim normalne i koje ne bi značile nikakvu poteškoću niti opasnost po daljnji religiozni razvitak, kad bi ih odgojitelji izpravno uvažili kao normalne.

Rekli smo, da definicija sv. Augustina psihologijski još i danas »odgovara«. Ona naime ne izriče sve ono, što nas zanima s psihologijskog stajališta obzirom na bit molitve, ali ona se zato ni obratno ne protivi rezultatima psihologijskog iztraživanja. Naša je zadaća upravo u tom, da damo definiciju molitve prema današnjem stanju psihologije kao znanosti, prema rezultatima dosadašnjih psihologijskih iztraživanja. Utoliko ćemo definiciju sv. Augustina u pojedinostima upodpuniti, barem utoliko, što ćemo je staviti u novo svjetlo.

Fenomenologija klanjanja, molitve i pobožnosti

Dosta je uočiti pojavnu stranu čina klanjanja, da se vidi njegov iztaknuti religiozni značaj. R. Otto, M. Scheler, H. Bremond i J. Hessen u svojim djelima govore o religioznom činu u tom smislu, da je klanjanje zapravo samo posljedica stvore-

nosti. Čovjeka bismo prema tome čak smjeli definirati kao »ens adorans«. Kod toga još ne bi bilo određeno ono biće, kojem se čovjek nužno klanja, nego bi tek bila naglašena potreba čovjeka, da prizna svoju vlastitu nedostatnost i ograničenost. Čovjek se klanja ili Bogu ili idolu. Idol je bilo koja stvorena stvar ili osoba, koja se krivo štuje kao »najviše dobro« ili kao »zadnja svrha«. Zato je takav čin klanjanja i u sebi krivotvoren. Treba razbiti ili razmrskati idol, koji je takoreći postavljen između čovjeka i Boga, pa će se pravi red sam po sebi uzpostaviti: čin klanjanja bit će usmjeren prema svom pravom predmetu, prema Bogu. Tek na taj način imat će klanjanje svoj originarni smisao.

Kod klanjanja čovjek je sviestan svoje nemoći i ništavosti, a osjeća se i moralno nevriednim pred Bogom. Čovjek najednput padne na koljena, kao da se želi i tim izvanjskim činom pokazati manjim nego što inače izgleda. On se ne usudi »stajati« pred Bogom i sav je u strahu, da precjenjuje svoje sile i svoje značenje. Bog naprotiv stoji pred njegovom dušom kao uzvišeno veličanstvo, kao vječna i neograničena stvarnost, kao najviša moć i najviše dobro, ukratko kao punina bitka, kao izvor i svrha svega što postoji.

Na taj način je klanjanje ujedno i preduvjet i duša molitve. Bilo da se radi o priznavanju slave, bilo da se zahvaljujemo na primljenim darovima, bilo da uobće tek molimo za darove duhovne ili materialne naravi, u svakom je slučaju molitva samo zato moguća, jer smo svoj duh i svoje srce otvorili vječnom Bogu i jer nam taj poklonstveni stav daje snage i poleta za iskrenu molitvu. Kad bismo samo molili zato, što nam je nešto potrebno, bili bismo pred Bogom kao obični prosjaci. Molba onoga, koji bi bio samo prosjak i ništa više, stvarno nije molitva. Molba prosjaka, koji se izključivo ravna po svojim potrebama, na pr. da dođe do nekog jela ili odiela, nije molitva. Da naša molitva ne bude obično prosjačenje, moramo ujedno ponizno i religiozno priznati, što naše »prosjačenje« već samo po sebi znači: naime našu vlastitu biedu i Božju dobrotu (H. Bremond). Nevolje nas mogu poticati na razmišljanje o smislu života i svieta. One nas mogu putem razmišljanja voditi do uvjerenja o postojanju nekog najvišeg nadsvjetskog osobnog bića, Boga. Ali mi se ipak tek onda možemo obratiti na Boga za pomoć, kad smo poklonstveno priznali njegovu egzistenciju, njegovu dobrotu i moć.

U svojoj poznatoj knjizi o molitvi Fr. Heiler² upravo s psihologijskog stajališta traži, da točno razlikujemo između

² Fr. Heiler, *Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*⁵. München 1923 (prvo izdanje: 1918). — Teško je doći do vjerne slike o molitvenom saobraćaju čovjeka s Bogom. Mogli bismo »pocrveniti kao mlada djevojka, kad bi nas tko iznenadio kod molitve« (Kierkegaard). Izvori, na koje se moramo pozivati kod iztraživanja, često su samo indirektne prirode, kao na pr. upute za

klanjanja, molitve i pobožnosti. Već sama poviest religija svjedoči o čudnovatoj raznolikosti molitvenih oblika. Molitva je čas tiha sabranost pobožne duše čovjeka, čas svečana liturgija velike obćine. Ona je sad originaran proizvod religioznog genija, onda opet obično oponašanje priprostog prosječnog vjernika. Ona može biti spontan izraz bujnih religioznih doživljaja, a može također biti mehaničko recitiranje neke neshvaćene formule. Ona čas uzhićava ljudsko srce, čas znači neugodno izpušnjavanje vjerskog zakona. Sad je kao nehotično izbijanje nekog nadmoćnog čuvstva, onda opet kao hotimična koncentracija na neki religiozni predmet. Ona je kao jednostavna molba za svagdašnji kruh i kao velika čežnja za Bogom, kao bojažljiva usrdna molba grješnika pred strogim sudcem i kao intiman govor djeteta s ocem i t. d.

Zajednički psihički korien ili bitni motiv molitve sastoji se u tom, što čovjek traži neko učvršćivanje i pojačanje ili osiguranje vlastitog života. No da pronađemo bit molitve, ne smijemo samo jednostavno pitati za motive, nego moramo shvatiti nutarnje držanje i idejne pretpostavke onoga, koji se naivno moli Bogu. Što misli priprosti pobožni čovjek, kad se Bogu moli? On misli, da razgovara s neposredno nazočnim, osobnim Bogom i da stoji u živom, nutarnjem saobraćaju s njim. Tri momenta sačinjavaju duševnu strukturu molitvenog doživljaja: vjera u živog, osobnog Boga; vjera u stvarnu, neposrednu nazočnost Boga; dramski saobraćaj čovjeka s Bogom, što ga na spomenuti način doživljuje.

U molitvi se čovjek obraća Bogu kao drugom biću, da mu se povjeri, da s njim razgovara. »Bog« nije samo kao neki drugi čovjek, nego je pred dušom čovjekovom kao neko nadosjetilno i nadčovječansko biće, o kojem se čovjek osjeća ovisnim, a koje također nosi crte ljudske ličnosti: mišljenje, htijenje, osjećanje, samosviest. Vjera u osobnost Boga nužna je pretpostavka i temeljni uvjet svake molitve. — Čovjek, koji se moli Bogu, misli da se nalazi u neposrednoj blizini Boga. On doduše zna, da je Bog nadosjetilne naravi, ali zato je ipak toliko uvjeren o Božjoj blizini, da mu se čak čini kao da neki drugi čovjek stoji pred njim. To je uvjerenje o blizini ili nazočnosti Božjoj druga pretpostavka molitve. — Sama molitva je onaj

molitvu ili molitvene formule. Potrebno je mnogo psihologijskog znanja, a možda još više psihologijskog takta, da uzmognemo prodrieti u svetište čovječje duše, te da promatramo u njemu ono, što čovjek taji kao u svetoj čistoći i što ljubomorno čuva kao svoju najmiliju tajnu. Pojediniosti o molitvi primitivnih naroda u vezi s njihovom vjerom u Boga vidi u znamenitom djelu: W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*. Münster i. W. 1912—1935 (6 svezaka). — Specialno o kršćanskoj molitvi: J. M. Nielsen, *Gebet und Gottesdienst im Neuen Testament*. Eine Studie zur biblischen Liturgie und Ethik. Freiburg i. Br. 1937 (s obsežnom literaturom: str. IX—XXIV).

živi odnos čovjeka prema Bogu, koji sad nastaje. To je neki neposredni unutrašnji dodir, pravi osobni odnos, uzajamna izmjena misli, dialog, zajednica, sjedinjenje. Takvim i drugim sinonimnim izrazima može se odprilike kazati, u čemu se sastoji odnos između Boga i onog čovjeka, koji se stvarno i iskreno moli. Molitva je zato bitno pojava »društvo-vne« naravi. Zato se u njoj uvijek donekle očituju i odnosi društvo-vnog značaja, odnosi »zajednice«, na pr. odnos sluga ili djeteta, prijatelja ili zaručnice. S psihologijskog stajališta bit i veličina molitve stoga se ne sastoje u tom, da čovjeku uspije »odrediti« Božju volju ili da čovjek može nekako »utjecati« na nju; one se sastoje u tajanstvenom unutrašnjem dodiru između čovjeka i Boga, između konačnog i bezkonačnog duha.

Prema tome Heiler onda definira molitvu kao živ saobraćaj pobožnog čovjeka s Bogom, kao saobraćaj, u kojem čovjek zamišlja Boga osobnim bićem i doživljuje Boga kao nazočnog; molitva je osim toga kao saobraćaj, na kojem se odražuju oblici ljudskih društvo-vnih odnosa.

Klanjanje i pobožnost stoje u uzkoj vezi s molitvom, ali kao takvi označuju duševne doživljaje i duševna stanja, koji se po svojoj psihičkoj biti jasno razlikuju od strukture molitve. Klanjanje je kontemplativno predanje najvišoj vrijednosti. To znači, da čovjek na svečan način promatra »sveto« kao nadosjetilnu, najvišu vrijednost, da se on toj vrijednosti potpuno predaje i da se s njom stapa u jedno. Predmet klanjanja može biti i osobni Bog. No osobnost ipak nije nužna značajka predmeta klanjanja, jer u klanjanju imamo samo predanje predmetu i sjedinjenje s njim, ali nemamo onog dramatskog osobno-društvo-vnog saobraćaja, koji je značajan za molitvu. Pobožnost je tiho, svečano raspoloženje duše, izazvano promatranjem intelektualnih i čudorednih, ali prije svega estetskih i religioznih vrjednota. Ona nije samo duhovna usredotočenost ili intenzivna napetost pažnje, nego je baš svečano i uzvišeno raspoloženje duše. Kod klanjanja duša ostaje upravljena na neki idealni predmet. Pobožnost naprotiv takoreći samo polazi od nekog predmeta, ukoliko je njim izazvana, ali ona kao takva ima tendenciju, da se oslobodi od svoje predmetne pretpostavke te da se pretvori u unutrašnju usredotočenost i zadublenost. Dok je klanjanje prvenstveno objektivnog značaja, dotle je pobožnost više subjektivne naravi. Molitva nije samo osjećaj svečanosti i uzvišenosti, a nije ni obično klanjanje pred nekom najvišom vrjednotom. Ona je pravi, živi saobraćaj. Moliti se Bogu znači govoriti i obćiti s Bogom kao što sa sudcem govori onaj, koji traži zaštitu, ili kao što sluga govori s gospodarom, diete s ocem, zaručnica sa zaručnikom. U svemu tome očituje se stanovita iracionalnost religije uobće, to jest činjenica, da religiozne vrjednote ne možemo adekvatno formulirati inače poznatim pojmovima, te da nam je uobće nemoguće stvarati adekvatne religiozne pojmove.

Heiler je od svih najbolje pokazao pojavne razlike između klanjanja, molitve i pobožnosti. Mnogi uzimaju pojam klanjanja uvijek u onom specificiranom značenju, u kojem ga upotrebljava katoličko bogoslovlje, pa im se može činiti, da čin klanjanja u predmetu nužno predpostavlja osobnost. No strogo uzevši osobnost nije nužna pretpostavka klanjanja, kako se uostalom može lako vidjeti, ako se samo malo pazi na način govora. Kad zaručnik »obožava« svoju zaručnicu ili kad majka »obožava« svoje diete, onda imamo neki analogon klanjanja, i to tako, da je u »predmetu« klanjanja uključena i osobnost. No sličnog »obožavanja« imamo stvarno i onda, kad se na pr. radi o obuzetosti i potpunom predanju domovini ili nekoj abstraktnoj ideji, za koju netko živi i za koju je spreman žrtvovati život svoj! Tu nema osobnosti predmeta, ali je ostvareno ono predanje i ono sjedinjenje, koje je značajno za čin klanjanja.

Niti se može reći, da Heilerova definicija molitve stoji u opreci s definicijom, koju smo napried izložili i prema kojoj je molitva više govor upravljen Bogu, nego pravo obćenje s njim. Sigurno je, da čovjek u molitvi doživljuje blizinu i nazočnost Božju tako, kao da Bog stoji neposredno pred njim i kao da Bog govori s njim. Istina je također, da je čovjek u isto vrijeme siguran, da on ne vodi samo neki hipotetički razgovor s Bogom (neki »kao da«—razgovor), nego je uvjeren, da mu Bog stvarno odgovara. Ipak je razlika između govora čovjeka sa čovjekom i govora čovjeka s Bogom u molitvi. Odgovor, što ga čovjek prima u molitvi, nije kao strogo primanje odgovora, nego je više kao neka instinktivna sigurnost ili razmišljanjem stvoren zaključak, da Bog kao neizmjereno dobar Otac u konkretnom slučaju »mora« reagirati ovako, a ne drugčije. U opreci prema čistom klanjanju ili prema običnoj pobožnosti radi se ovdje dakako o živom »govoru« s Bogom. Ali uzevši u obzir strukturu ljudskog dijaloga, treba reći, da je takav »govor s Bogom« zapravo »govor upravljen na Boga«.

Tipovi molitve

Razlikujemo takozvane primarne i sekundarne tipove molitve. U nekim je slučajevima teško reći, da li se radi o primarnom ili o sekundarnom tipu. Razlog je u tom, što u konkretnom životu nigdje nisu ostvareni čisti tipovi. »Tip« je uobće samo pomagalo našeg mišljenja. On dobiva svoj naročiti naziv po onim crtama, koje prevladavaju kod stanovitog broja ili sloja ljudi. Razumije se, da u pogledu točnog broja tipova kao i u pogledu njihovih naziva ne možemo očekivati jedinstveno slaganje svih psihologa. Zato nije ni potrebno ni uputno, da nekom novom diobom brojčano povećamo dosadašnje diobe. Za samu je stvar najbolje, da se držimo one diobe, koja se može smatrati najobjektivnijom i najprikladnijom. U tom smislu

sljedimo Heilera, dakako pridržavajući sebi pravo, da obzirom na pojedinosti navedemo svoje eventualne kritičke opazke ili izpravke.

Heiler razlikuje devet glavnih tipova molitve, od kojih četiri (1, 6, 7 i 8) sačinjavaju takozvane primarne tipove, dok su ostali (2, 3, 4, 5 i 9) sekundarni oblici. U naivnoj molitvi primitivnog čovjeka, u individualnoj molitvi religioznih genija, u molitvi velikih ljudi (na pr. pjesnika, umjetnika, državnika) i u liturgijskoj molitvi religioznih zajednica (ukoliko ona nije postala ukočenom sakralnom institucijom) kao primarnim tipovima molitve očituje se prava bit molitve, dok u pogledu sekundarnih tipova moramo takoreći tek naknadno ustanoviti, da li je u njima uobće ostvarena bit molitve.

1. Naivna molitva primitivnog čovjeka, i to spontana i slobodna molitva u smislu molbe, to bi bio prototip svake molitve. Ona je neposredni izraz dubokih duševnih doživljaja. Povod i motive za tu molitvu treba tražiti u konkretnim životnim nezgodama, u koje je primitivni čovjek iznenada došao. Takve situacije izazvale su obično neka trenutna, ali vrlo intenzivna čuvstva: strah, gnjev, žalost, brigu i slično. Primitivni čovjek, koji je naravnije i brže reagirao na različite podražaje nego kulturni čovjek (kultura naime na svakom koraku traži »svladavanje« u različnom pogledu), reagirao je na taj način, da se u njemu javio »instinktivni nagon života«, zapravo volja za život, koja želi oslobođenje ili izbjavljenje iz svake opasnosti. Sviest nemoći i podpune ovisnosti o nekim višim bićima, koja mogu dirati u sudbinu čovjeka, već je i tako vrlo razvijena kod primitivnog čovjeka. Ona je sada još jača. S njom se k tomu spaja težnja za održanjem samog sebe, uslied čega se primitivni čovjek nekako nada, da mu ono biće, koje je gospodar njegove sudbine, može također pomoći i spasiti ga. Ovo ga pouzdanje onda upravo i sili, da zazove božanstvo i da ga moli za pomoć. To je kompleksan doživljaj, u kojem samo naknadno razčlanjivanje može razodkriti navedene sastavne dielove. Strah kao da sili na molitvu. Ufanje obratno kao da omogućuje i kao da ostvaruje molitvu. No čovjek kod toga ipak već mora imati neku predočbu o Bogu, kako god došao do nje i u čemu se god ona sastojala. Nije tako, kako su mislili Schopenhauer i Feuerbach, da je vjera u Boga tek nastala projekcijom ljudskih želja. Ona čuvstva, koja nastaju u teškim životnim pogibeljima, ne stvaraju prvu predočbu o Bogu; ona su samo uzrokom, da ta predočba prelazi u sigurno uvjerenje.

Kad je čovjek jedanput ovako iz nužde molio Boga za pomoć i kad je uistinu dobio tu pomoć, onda se on obraćao na Boga i u drugim prilikama, u kojima je želio neki uspjeh. Kad primitivni čovjek ide u lov, onda moli za divljač. Kod sijanja moli za dobru žetvu. Želja, koja se javlja, spontano prelazi u molitvu.

Prilike i povodi za molitvu ponavljaju se. Zato primitivni čovjek ni ne čeka uvijek na konkretnu situaciju, u kojoj bi se spontano molio iz bilo koje potrebe, nego nekako obćenito i redovito iznosi u molitvi svoje stalne potrebe i želje. Tako na pr. kod izlaza i zalaza sunca (jutarnja i večernja molitva), kod početka nove godišnje dobe, kod sijanja i kod žetve. Budući da je kod članova primitivnog društva altruizam vrlo razvijen, to primitivni čovjek ne moli samo za sebe, nego također za sve članove svog naročitog društvenog kruga. Zato je altruističko saučešće također važan motiv primitivne molitve. Imamo osim toga dovoljno podataka o tom, da se primitivni čovjek znao zahvaljivati na primljenim darovima. To ipak nije uvijek čista zahvalnost, nego se često radi o naivno-eudemonističkoj zahvali, kojom čovjek želi sebi osigurati uspjeh i za budućnost. Heiler je mišljenja, da se kod primitivnih naroda nalaze čak tragovi molitve iz strahopočitanja kao i tragovi entuziastičko-ekstatičkog hvalospjeva.

Iz svega, što smo dosad izložili, vidi se stanovita gradacija u motivaciji molitve: neugodna čuvstva, želja, altruizam, zahvalnost, strahopočitanje, entuziastičko-ekstatički hvalospjev. No treba imati na umu, da je ta gradacija samo rezultat psihologijskog razčlanjivanja, a ne historijski utvrđen redoslijed.

Što se tiče oblika naivne molitve kod primitivnih ljudi, to se prvo radi o prirodnim glasovima pucanja jezikom, zviždanja i rikanja, o krik bez riječi i oblika. Tako na pr. kod afričkih Duala u molitvu uvodi dug zvižduk, da bi se skrenula pažnja Boga na molitvu; zvižduk se ponavlja poslije svake rečenice, da Bog ne bi opet zaspao. Molitva, koja potječe od želja, neposredan je izraz duševnog uzbuđenja, pa zato i ima obilježje improvizacije i nije nikako formulom određena niti uobće vezana na izvjestne riječi. Prvotno se molitva sastojala u kratkom zazivu božanstva i njegove pomoći. Taj se zaziv izgovara jedanput, a može ga se po potrebi ili običaju također ponavljati. U većini slučajeva je molitva deskriptivne naravi: molba se opisuje riječima i »obrazlaganjima«, kojima se želi božanstvo napraviti sklonim za uslišanje molitve. Tako molitveni vapaj postepeno prelazi u obširan molitveni govor, koji kadkad umara svojom obširnošću. Primitivni ljudi i inače ne kažu kratko i jezgrovito što žele, nego gomilaju liepe riječi. Neke molitve kod njih znaju trajati do pol dana. Kod toga se također misli, da bi kratka molitva mogla vrijedati božanstvo.

U svijetu primitivnog čovjeka motivi, koji su vodili do molitve, ticali su se obično ciele zajednice, a ne samo pojedinca kao takvog. Zato je nastala kolektivna molitva, i to prvo u obliku kaotične molitve mase. No inače obično moli neki »predstavnik« (otac, poglavica, svećenik) skupine, i to skoro uvijek samo muške osobe, dok drugi svojom prisutnošću i svojim držanjem niemo izraze svoje želje i molbe. Dok poglavica ili

svećenik moli, prisutni u pažljivoj šutnji slušaju njegove riječi. Samo na koncu odgovaraju u koru nekim već unapried formuliranim riječima, a kadkad moraju te zadnje riječi naprosto pogoditi. — Ipak i pojedinci mole za svoje vlastite potrebe, na pr. u životnoj opasnosti, u bolesti, u trudnoći i t. d. Čak i poglavica zna nastupati po naročitom molitvenom nalogu nekog pojedinca. To je prije svega slučaj kod nekih afričkih plemena. Inače obično svećenici prinosе žrtvu po nalogu pojedinca; tako naročito u staroindijskim religijama. — Neku sredinu između kolektivne i individualne molitve znači onaj oblik, po kojem pojedinci kod zajedničkog obreda jedni za drugima mole na glas, dok drugi samo odgovaraju.

U svemu se čini, da je molitva pojedinaca u individualnim potrebama starija od kaotične molitve zajednice. Po svoj prilici dao je prvi neki pojedinac znak za molitveni zaziv božanstva: drugi su se onda u zajedničkoj potrebi spontano i na neodređeni način pridružili tom krik u ili vapaju.

Sadržaj molitve primitivnih ljudi može se ukratko ovako karakterizirati: zazivanje božanstva, strastvena tužba i nestrpljivo ili čak priekorno pitanje, molba bilo za oslobođenje od zla bilo za pozitivna dobra (molba »za život i sreću«), zagovaranje (naročito u pogledu članova vlastite obitelji), žrtva i zavjet, nagovaranje (skoro ucjenjivanje!), priznavanje vlastite ovisnosti kao i priznavanje pouzdanja i predanja, te zahvaljivanje (kao kod molbe).

Kod molitve angažirana je mimika, gestikulacija i uobće cijelo držanje tiela (stajanje, klečanje, sjedenje, skakanje i t. d.). Nadosjetilno božanstvo, koje se zaziva, ne zaziva se baš ukoliko je nadosjetilno ili nadsvjetske naravi, nego ukoliko je nosilac nadčovječanske moći i svetosti i ukoliko je k tomu osobno biće. Osobnost i nadnaravna moć pretpostavke su naivne molitve. Božanstvo je inače u svemu antropomorfno značaja. Njegova je nazočnost vezana na neka mjesta ili na bilo koji vidljivi predmet. Molitveno je razpoloženje različito, i to prema tome, da li se odnos čovjeka prema božanstvu shvaća više u smislu odnosa djeteta prema ocu ili više u smislu odnosa slugе prema gospodar u.

2. Obredna molitvena formula. Povodi, koji se redovito ponavljaju (kao na pr. svetkovine), vode do stvaranja odnosno do fiksiranja nekih stereotipnih, nepovredljivih molitvenih formula. Propisima su određene pojedine riječi, a propisan je i sam način, na koji treba pojedinu molitvenu formulu izgovarati ili pjevati. I tu uglavnom vrijedi sve ono, što smo rekli o naivnoj molitvi primitivnog čovjeka, samo što je obredna molitvena formula donekle kao »oblik ukočenosti«. Velim donekle, jer u toj stvari Heiler pretjerava. Izraz »ukočenost« je ipak utoliko na mjestu, ukoliko je obredna mo-

litva sasvim objektivnog značaja. Ona nije kao spontano živo reagiranje čovjeka. Nju tek treba dozvati u život i izpuniti životom. Ona je doduše i kao sud, u kojem se nekako nalazi život. Ali što je taj »život«, kad službenik samo raztreseno i nerazpoloženo recitira molitvu? Tako se barem smije pitati sa stajališta naravnog promatranja i naravne religioznosti. Drugo je dakako, kad pozitivna objava svjedoči, da je pod stanovitim uvjetima s objektivnim izgovaranjem obredne molitve skopčan naročiti religiozni učinak. To je slučaj u sakramentalnom redu kršćanstva. Tim naravski nije rečeno, da je subjektivno razpoloženje službenika oltara bez ikakvog značenja ili sasvim indiferentno. Ipak se smisao obredne molitve ne smije jednostavno i jednostrano prosuđivati pod vidom »spontanosti«. Ukoliko je ona božanskog podrijetla, a to je načelno slučaj u sakramentalnom redu kršćanstva, njena je veličina i uzvišenost upravo u njenoj objektivnosti, to će reći u njenoj neovisnosti o subjektivnom razpoloženju čovjeka, ma da su stanoviti subjektivni uvjeti (na pr. nakana) uvijek potrebni.

3. Hvalospjev. Po svojoj svrsi i po svom obliku hvalospjev je neka molitva, u kojoj se čovjek na naročiti način obraća na neko više biće, da bi stekao njegovu milost (captatio benevolentiae). Hvalospjev je ipak nešto drugo nego jednostavna molitvena molba ili zahvala naivno pobožnog čovjeka. Niti je on istovjetan sa svečanom molitvenom formulom, koju govori svećenik kod obreda. On je po svom obliku pjesnička tvorba, pjesma, a po svom sadržaju pravi hvalo- ili slavospjev. Drugi molitveni momenti (molba, zahvala, nagovaranje, pitanje) ili su samo sporedni ili ih uobće nema. Hvalospjev je namjerna tvorba izvjestnih pojedinaca, koji su ga sastavili na umjetan način. Njihova je namjera slična onoj, što je ima čovjek, koji se naivno moli. Antropomorfna predočba o božanstvu u načelu je također ista. Razlika je najviše po formalnoj strani, a uvjetovana je obćim kulturnim napredkom. Ovom izvanjskom napredku odgovara neki unutrašnji nazadak: u kulturnim hvalospjevima nema one »izvorne svježine i naivnosti«, kojom se naročito odlikuje primitivna molitva. Tek u takozvanim literarnim hvalospjevima, koji nisu u službi kulta, nego koji su opet samostalni i spontani izraz pjesnika kao pojedinaca, vidimo opet neku pravu izvornost. Religiozno i pjesnički produktivni pojedinci daju »izvornu poeziju prirode«, u kojoj se dive božanstvu u njegovu odnosu prema prirodi. Napušta se antropomorfizam, nestaju okovi mita, čovjek stupa u čišći unutrašnji odnos prema Bogu. Literarni se tip hvalospjeva nije mogao dugo održati pored kulturnih hvalospjeva, po svoj prilici zato, jer u njemu prevladavaju estetski momenti, dok je religiozna strana podređena i sporedna.

I ovdje — mutatis mutandis — vriede primjetbe, što smo ih dali obzirom na objektivnu i subjektivnu stranu obredne molitve.

4. Molitva klasične grčke pobožnosti. Kao povjestna činjenica molitva stare klasične grčke pobožnosti znači naročiti tip molitve, koji ima sve značajke primitivne molitve. Grčka je molitva ipak mnogo savršenija od primitivne. U njoj govori slobodoumno religiozno jonsko vitežtvo. Opaža se profinjeni smisao za religiozno-čudoredne vrjednute. Naivna, primitivna religija kao da je etički produbena i estetski preobražena. Molitva u javnom životu igra veliku ulogu. Svi javni čini, narodne skupštine, svetkovine, suške razprave, savezi, ugovori i ratovi počinju molitvom. Ali se zato i u privatnom životu mnogo moli. Svaki stalež na početku svoje djelatnosti zaziva svoje zaštitnike-bogove, pa i najneznatniji profani čini posvećuju se molitvom (tako su na pr. Atenjani molili kod otvaranja vinske bačve i kod kušanja novog vina, da bi im ono bilo na spas). U grčkoj se molitvi očituje ista uravnoteženost i usklađenost, koja je i inače značajna za klasični grčki duh. Nikakva nadutost ili prepotentnost, ali zato niti pretjerana poniznost: i ovdje u svemu mjera i razboritost. Opaža se antropomorfizam kao kod primitivnih naroda, ali odnos čovjeka prema Bogu očituje se skoro uvijek kao odnos prijateljstva, kao što su Grci uobće bili virtuozni prijateljstva.

5. Molitvena kritika i molitveni ideali filozofskog mišljenja. Filozofsko se mišljenje nekako protivi naivnoj pobožnosti primitivnog čovjeka. Izvorni eudemonizam i antropomorfni realizam, koji su tipični za tu pobožnost, izazivaju filozofsku kritiku. Ta kritika skoro nikad nije sasvim negativna. Ona samo vrlo riedko vodi do radikalnog zabacivanja ili niekanja molitve. Zato se i mora ustanoviti, da u poviesti postoje neki filozofski molitveni ideali: etički i metafizički.

Po etičkom je idealu nedostojno i nečudoredno moliti se Bogu za prolazna dobra (za život, zdravlje, hranu, kišu, pobjedu i t. d.): samo duhovna i etička dobra bilo u individualnom bilo u društvenom životu smiju biti predmet molitve. Tako Epiktet traži, da se ne molimo za ono, što želimo, nego da se molimo za to, da se uobće riješimo naših želja. Kant traži samo još »duh molitve«, a ne molitvu. Djelatnost postaje naknadom za molitvu. Metafizički je ideal molitve više specificiran poteškoćama oko samog pojma o Bogu: antropomorfni predočbama primitivnih ljudi suprotstavljaju se čisto abstraktni pojmovi ili obični postulati. Po takvoj su kritici uništene pretpostavke naivne molitve, naime vjera u antropomorfni značaj Boga, vjera u njegovu nazočnost i promjenljivi-

vost, vjera u realizam saobraćaja s Bogom i osobno-društvenog odnosa prema njemu. Dosljedno bi trebalo zabaciti svaku molitvu. Ali taj korak čine samo materializam i naturalizam. Drugi daju molitvi čisto subjektivni, psihologijski smisao ili je svode na razmatranje, na monolog, na obično mišljenje o Bogu, na neko koristno pedagoško pomagalo u životu. Zato je i najljepši ideal filozofske molitve samo još »sjena prave molitve«: molitva filozofa nije stvaran, dramatski saobraćaj s Bogom, nije osobni odnos prema Bogu niti živa zajednica s Bogom.

6. Molitva u individualnoj pobožnosti velikih religioznih ličnosti. Molitva velikih svetaca i proroka ima doduše sva bitna obilježja naivno-primitivne molitve, ali je kao cjelina ipak nešto sasvim novo. Prije svega je ta molitva kao čist i savršen dar žrtve. Ona stoga nije više spojena s nekom materialnom žrtvom. Ona je osim toga kao neprestani saobraćaj s Bogom, upravo molitveni život, a ne tek molitva od slučaja do slučaja ili molitva izazvana naročitim motivima u posebnim okolnostima: ona je molitva bez prestanka. Čovjek, koji se na taj način moli Bogu, drži se nadahnutim za molitvu od samoga Boga. Njegova je molitva posebna milost, s kojom čovjek aktivno surađuje. Predmet njegove molitve nisu zemaljska dobra, već sam Bog. To je molitva u tišini i samoći, molitva »u duhu i istini«, a nije vezana na određena mjesta. Kad čovjek takve molitve kritizira primitivnu molitvu, onda to čini iz religioznih motiva, a ne na osnovu čisto etičkih ili metafizičkih razloga. Molitveni život velikih religioznih duhova stoji u neizprekidanoj povjestnoj vezi, a nije samo mehanička predaja: jedni se na druge oslanjaju, to jest historijski jedni ovise o drugima. Taj je oblik molitve skoro izključivo ostvaren kod biblijskih i kršćanskih ličnosti, kao što je kršćanstvo uobće »religija molitve«.

Heiler razlikuje dva naročita tipa tako svaćene lične pobožnosti: mističnu i (prema izrazu od Söderbloma) proročku pobožnost. U mističnoj se pobožnosti čovjekova ličnost nekako gubi u Bogu, dok je takozvana proročka pobožnost protivna krajnost, koja izvire iz neobuzdane volje za život, te u ekstazi nalazi svoje najčišće ostvarenje. — Toliko ovdje za njihovu kratku karakteristiku. O mističnom doživljavanju i o ekstazi morat ćemo još posebno razpravljati.

7. Individualna molitva velikih ljudi (na pr. pjesnika i umjetnika). I ova je molitva vrlo živa, spontana i originalna. Ona se razlikuje od napried (pod 6.) spomenutog oblika poglavito tim, što nije »molitva bez prestanka« ili što nije pravi molitveni život. Molitva u životu pjesnika, umjetnika, državnika, vojskovođa i t. d. nije središte njihove brige i njihovog života. Njihovo mišljenje i njihov život ne odnose se

na čisto religioznu sferu. I kod njih može se razlikovati dvostruki tip molitve: kontemplativno-estetski i afektivno-etički tip.

8. Liturgijska molitva zajednice ili obćine. Kao što proročka pobožnost u neobuzdanoj radosti s Bogom ne traži samo vlastiti spas, nego spas celoga naroda ili čovječanstva, tako taj društven i značaj dolazi najviše do izražaja u zajedničkoj molitvi vjerske obćine. Svoj motiv nalazi ta molitva u nekom zajedničkom doživljavanju, koje sili na zajednički saobraćaj s Bogom: »A Bog strpljivosti i utjehe dao vam, da složno mislite među sobom po Isusu Kristu, da jedno-dušno jednim ustima slavite Boga i Otca Gospodina našega Isusa, Krista« (Rim. 15, 5—6). Ona treba da potiče na pobožnost i ima veliko pedagoško značenje. Ona je i čisto klanjanje i zahvala, hvalospjev i svečano priznanje veličanstva Božjeg i moći Božje, molba, priznanje primljenih milosti i zahvala za njih. U liturgijskoj je molitvi sadržan neki kontemplativni momenat: uživanje u one vrjednote, što ih je zajednica primila. Liturgijska je molitva također kao »čisto prikazivanje uzbuđene religiozne svijesti obćine« (Schleiermacher).

9. Individualna molitva kao religiozna dužnost i dobro djelo u religijama zakona (Gesetzesreligionen). Kao velike religije zakona Heiler spominje sljedeće: mazdaitski parsizam³, židovstvo poslije robstva, islam i punorazvijeni katolicizam, kako je poznat koncem trećeg stoljeća. Kad se uočuje njihov »službeni oblik« ili njihovo izvanjsko lice kao cjelina, onda navodno treba reći, da po shvaćanju tih religija pobožnost nije više slobodno, stvaralačko doživljavanje, nego samo poslušnost prema svetom zakonu, za koji se drži, da je sadržan u nekoj nadahnutoj knjizi. Strah pred Božjom kaznom i ufanje u Božju nagradu, to bi bili motivi ove pobožnosti. Ne ide se za temeljnim obraćanjem, to jest za ispravnim i iskrenim unutrašnjim držanjem. Mjerodavna su izvanjska djela, a vjerniku je upravo stalo do gomilanja »dobrih djela«. Tako shvaćena zakonska molitva i sama znači neko dobro djelo, koje već kao takvo ima neku vrijednost. U pogledu sadržaja ova je molitva sačuvala pravu religioznu dubinu. No njen formalizam nužno vodi do toga, da ona gubi svoj pravi duhovni značaj. I to iz dva razloga. Prvo, jer svakodnevno ponavljanje nekako mehanizira molitvu. Drugo, jer motiv takve

³ Po Zaratustri osnovana nacionalna religija Iranaca. Ona je uglavnom sadržana u djelu »Avesta«. U njoj ima više monoteističkih elemenata. Najviši Bog, Ahura Mazda, u sebi sjedinjuje svu vlast. On je stvoritelj i upravljač svijeta. Poredi: A. Anwander, Die Religionen der Menschheit. Einführung in Wesen und Geschichte der ausserchristlichen Gottesvorstellungen. Freiburg i. Br. 1927, str. 279—290.

molitve nije po sebi neka nutarnja potreba, već strah pred kaznom, koja bi stigla čovjeka zbog prekršaja zakona.

Nakon ovakvih oštrih formuliranja Heiler i sam priznaje, da je zakonska molitva uzprkos svim nedostacima ipak neka »religiozna veličina«: jer i u onome, koji možda samo mehanički moli, živi svijest, da on ima posla s nečim »svetim«, pa makar ta svijest bila vrlo nerazgovietna i maglovita. Formula, kojom se čovjek služi u toj molitvi, ima religiozni vrijednosni značaj. Ona stavlja čovjeka u neki odnos prema Bogu, a služi njegovoj duši na spas. Molitva, kod koje se čovjek ne koncentrira na smisao riječi, iz kojih se molitva sastoji, još »nikako nije nepobožna molitva«, ako uključuje neke čuvstvene momente, koliko god oni bili neodređeni. Podpuno nepobožna je samo ona molitva, kod koje nema nikakvih emocionalnih primjesa.

Ovdje se opet javlja Heilerovo uvjerenje, da je religija u bitnom iracionalne naravi. Mi to stajalište zabacujemo, jer se prva sigurnost o egzistenciji Božjoj i o opravdanosti religije ne može temeljiti na čuvstvima ili na bilo kojim emocionalnim činbenicima. Čuvstva naime uvijek ili naprosto predpostavljaju ili barem uključuju neku spoznaju, a njihova je bit baš u tom, što su reakcija cjelokupnog subjekta na neku spoznatu vrijednost. O ulozi iracionalnih ili emocionalnih momenata u molitvi govorit ćemo poslije. Tamo ćemo vidjeti, da ne postoji nužna veza između čuvstva i molitve, ma da stanovita čuvstva mogu biti od velike važnosti za molitvu. Potrebno je, da to napomenemo u vezi s pitanjem o »pobožnoj« i »nepobožnoj« molitvi, jer protiv »nepobožne« molitve ima toliko prigovora sa stajališta same religioznosti, da ona skoro i ne zaslužuje ime molitve.

Molitvene formule i slobodna molitva

U obitelji i u školi diete uči različne molitve, kao na pr. »Otče naš«, »Zdravo Marijo«, kratku jutarnju i večernju molitvu i t. d. Dugo uobće ne zna drugčije moliti. Molitva je za njega istovjetna s izgovaranjem onih formula, što ih zna na pamet ili što ih čita iz molitvenika. No dolazi vrijeme, kad osjeća stanovito nerazpoloženje prema takvoj molitvi i pobožnosti. Naravno krunica može izazvati krizu, koja kadkad prelazi u obću vjersku sumnju. Neki iz jedne krajnosti padaju u drugu: dok jedanput oduševljeno drže, da se čovjek kod izpravne molitve mora služiti onim klasičnim formulama, što ih Crkva preporuča, dotle drugi put smatraju te formule suhim, mrtvim tvorbama, koje po njihovu shvaćanju koče svaku iskrenu pobožnost.

Naše se pitanje ovdje strogo uzevši ne odnosi na to, da li su opravdane molitvene formule ili da li treba preporučati slobodnu molitvu. Opravdano je i jedno i drugo. Samo treba paziti na pravo vrijeme i na pravu mjeru. Upravo tim diramo u

psihologijsku problematiku, koja se rješava na taj način, da izkustveno promatramo čovjekov duševni razvitak, te da utvrdimo vrijeme i druge okolnosti, u kojima duša ima više smisla ili pokazuje više razpoloženja bilo za pojedine vrste molitvenih formula, bilo za slobodnu molitvu.

U ovom pitanju danas još ne možemo govoriti o pravim zakonima. Ipak imamo već nekoliko znanstveno vrijednih podataka, koji mogu u mnogom pogledu biti od koristi.

A. Bolley⁴ je ustanovio, da na pr. mladež upotrebljava molitvene formule obično onda, kad je motivacija molitve čisto misaone i obće naravi, to jest kad se moli za nešto, što nema veze sa čuvstvima onoga, koji moli (na pr.: molitva za misije i sl.). Isto je slučaj, kad doduše postoji ta veza sa čuvstvima, ali kad se radi o dugotrajnom stanju motivacije, na pr. u bolesti ili u strahu. Molitvene se formule kadkad upotrebljavaju kao zahvalne molitve.

Ima slučajeve, gdje mladež mienja neke riječi u molitvenim formulama, da bi one više odgovarale konkretnoj svrsi, u koju se upotrebljavaju. Tako je na pr. već jedan desetgodišnji dječak u molitvi, koja počinje riječima »Svoje roditelje preporučam...«, naprosto stavio riječi: »Svoju tetku preporučam...«, jer je molio za svoju tetku uoči njene operacije. Jedan sedamnaestgodišnji kandidat za prijemni izpit gimnazije molio je kao u krunici iza riječi »Isus«: »koji neka mi pomogne kod ispita«. Slično je molila jedna dvanaestgodišnja djevojčica »Otče naš« za svog oca, koji je bio pijanac, dodajući molbu: da bi se otac popravio.

Prema konkretnim je podacima slobodna molitva obično nastala u stanju intenzivnog osjećaja straha ili nužde, bilo zbog nekog doživljaja bilo zbog neke viesti. U tim je situacijama kao da mladež nema vremena, da se sjeti neke molitvene formule, koja bi bila prikladna. A čini se također kao da mladež svjestno i namjerno traži slobodnu molitvu. Osim toga i radostni događaji vode do improvizacije molitve, na pr. u zgodama, u kojima treba izkazati veliku zahvalnost, kod odlikova-

⁴ A. Bolley, Gebetsstimmung und Gebet. Empirische Untersuchungen zur Psychologie des Gebetes, unter besonderer Berücksichtigung des Betens von Jugendlichen. Düsseldorf 1930. — Bolley se prvenstveno poziva na samoopažanje u smislu psihologije mišljenja. Ipak se ne služi eksperimentom poput Girgensohna, već traži odgovore na pitanja, što in sam stavlja. Taj metodički postupak opet nije istovjetan s listom pitanja američke psihologije religije, gdje se odgovori donekle sugeriraju ili samo statistički izkorišćuju — ili gdje su pitanja tako neodređeno postavljena, da odgovor ne pruža ono, za čim zapravo ide iztraživač u svojim pitanjima. Bolley pazi na religiozne i intelektualne preduvjete upitanih osoba, a pitanja stavlja tek u tom smislu, da mogu izazvati izpravnu refleksiju o prošlim činima molitve. Ispituje se u prvom redu muška mladež, zatim i ženska mladež, a od odraslih ispituju se naročito kažnjenici. — Bolley drži, da Heiler na osnovu svoje historijske građe uobće nije mogao prodrijeti do same psihičke biti molitve.

nja, kod prve sv. pričesti i sl. Ima nadalje niz slučajeva, u kojima se također improvizira molitva, a da nema naročitog afektivnog razpoloženja: u tim slučajevima kao da odlučuje svijest zadaće i dužnosti.

Zato se ne može obćenito reći, da postoji neki stalni odnos između motivacije i oblika molitve. Neki ljudi imaju vrlo mnogo razloga, da se mole Bogu, pa ipak ne mole. Kako tko moli, to u prvom redu ovisi o tom, kako on uobće cieni molitvu, — to ovisi o njegovoj religioznosti. Teško je također odlučiti, da li treba više cijeniti slobodnu molitvu ili molitvu po stalnim formulama. Kod molitve po formulama postoji opasnost »mehaničkog izgovaranja«, opasnost raztresenosti. Slobodna molitva naprotiv stavlja velike psihofizičke zahtjeve, jer nije lako provesti na pr. jedan jedini sat u intenzivnoj slobodnoj molitvi. Zato je kod odgoja važnije naglasiti slobodu izbora između prve i druge vrste molitve, nego odrediti prilike, za koje se misli, da u njima naprosto više odgovara slobodna molitva.

Intenzivniji i vrijedniji oblik molitve imamo onda, kad se čovjek ne zadovoljava samom molitvom kao takvom, nego kad s njom spaja još neke druge unutrašnje ili izvanjske čine: na pr. kad Bogu obećaje nešto kao protudar ili kad u vezi sa svrhom svoje molitve stvara neke odluke i sl. — ili kad klečanjem, posjećivanjem crkve, primanjem sv. pričesti i sličnim činima traži da podkripi svoju molitvu.

Po Bolleyevoj građi nailazimo kod dječaka oko 14. godine na intenzivnu molitvu. Molitva je također vrlo intenzivna oko 12. godine, ali 14. je godina značajna za cijeli duševni razvitak: dječak sad moli iz neke vlastite potrebe i nužde. Razlika je između 12. i 14. godine i u tom, što izvanjski čini oko 14. godine polako izostaju, a molitva sve više dobiva značaj čisto unutrašnjeg čina. Genufleksiranje, posjećivanje crkve i slični izvanjski čini opažaju se naročito oko 13. godine. Kod djevojčica je razvitak nešto drugčiji. Kod njih izvanjski čini idu uporedo s povećanjem intenziteta molitve, a razvitak traje od prilike do 14. godine.

Napried navedene rezultate donekle je ispravio i upodpunio J. P. Haas⁵, ali nažalost na osnovu dosta oskudne građe (svega oko 40 odgovora na postavljena pitanja). Haas je ustanovio, da su 16. i 19. godina značajne u tom smislu, što razvojna linija pokazuje oko 16. godine težnju za intenzivno-ličnom, slobodnom, nutarnjom molitvom, dok oko 19. godine opet prevladava simpatija za molitvene formule, koje se sad dublje shvaćaju i čišće proživljavaju. Iznimku čini slobodna molitva kod primanja sv. pričesti. Čini se, da se »osobna zrelost« u vezi sa

⁵ J. P. Haas, Gebetsformel und formelfreies Beten in der seelischen Entwicklung Jugendlicher. (Zeitschrift für Äsese und Mystik. 9, 1934, str. 363—367.) — Metodički se Haas služio listom pitanja, a osobe, koje su mu odgovorile, bile su mu skoro sve lično poznate.

sv. pričesti javlja odprilike za godinu dana prije, nego u vezi s drugim religioznim činima. — Đaci često kritiziraju formulirane molitve. Kažu, da se formuliraju čuvstva, što ih oni ne mogu sebi prisvajati, ili da te molitve sadrže superlative, što ih oni ne mogu podnieti i slično. Činjenica, da đaci traže što samostaljniji i što osobniji način molitve, svakako odgovara dinamici duševnog razvitka. Između 15. i 17. godine đaci imaju vrlo malo smisla za kronicu: ona im je kao molitva odviše duga i monotona; stariji se tuže, da ih krunica previše raztrese. Između 17. i 20. godine već pozitivnije ocjenjuju kronicu, koju onda smatraju osloncem i pomagalom za osobnu molitvu.

Dispozicije za molitvu

Molitva nije u svim okolnostima jednaka, a nije ni pod svim uvjetima moguća. To naročito vrijedi za spontanu molitvu. Na osnovu svoje izkustvene građe ustanovio je Bolley, da čovjek počinje moliti uslijed nekih naročitih unutrašnjih doživljaja ili uslijed toga, što na njega više ili manje potresno utječe neki izvanjski događaj. U pogledu unutrašnjeg doživljavanja može se raditi o čisto unutrašnjem razmišljanju (u samoći!) ili o razmišljanju povodom nekih izvanjskih okolnosti (na pr. povodom nekog predavanja, povodom posjeta na groblju i t. d.) ili o razmišljanju, koje kao da je od nekog izvanjskog utiska potisnuto u pozadinu (na pr. dok netko sluša propovjed ili predavanje na duhovnim vježbama: razmišljanje se odvija za vrijeme samog slušanja, ali tako da je ono u svijesti kao potisnuto). Što se tiče izvanjskog izkustva, to ono može stajati tek u daljnjoj vezi s molitvom, koja nastaje (na pr. samoća, život u religioznoj zajednici, razpoloženje poslije primanja svetih sakramenata, naročito poslije sv. ispovijedi, gdje je i to opet povod za novu molitvu). No izvanjsko izkustvo može čak odrediti nutarnji smisao molitve, na pr. molitvu kao zahvalu ili molbu. Često je izvanjsko izkustvo samo posredne naravi, to jest događaj, koji prostorno ili vremenski nije ni nazočan, ali koji putem »apercepcije« postaje naročitim doživljajem. To će reći, da subjekt često na svoj način razrađuje svoje izvanjsko izkustvo, da bi nekako subjektivno upodunio izvanjske utiske i tako došao do nekog molitvenog razpoloženja. Strogo uzevši »ne postoji ni logička, ni psihološka, ni činjenična veza« između molitve i nekog misaonog doživljaja u iznesenom smislu⁶.

U ovoj stvari Bolley neizpravno nieće »psihološku« i »činjeničnu« vezu. Njegova građa, a i njegovi vlastiti izvodi pokazuju samo, da spomenuta veza nije nužna, to jest da logički ne možemo od onog izkustva ili od onih misli naprosto zaključiti na molitvu kao na njihovu prirodnu posljedicu. Ali »psihološka« ili »činjenična« veza postoji već samim tim, što

⁶ A. Bolley, Gebetsstimmung und Gebet. Str. 52.

spomenute okolnosti obično stvarno vode do molitve. — Predpostavimo, da se nalazim na šetnji. Neočekivano počinje padati kiša. Nema skloništa. U meni se rađa nerazpoloženje, upravo nezadovoljstvo. Između kiše i nezadovoljstva očito nema nužne ili logičke veze, jer ljudi češće jedva dočekati kišu: u njima se rađa pravo zadovoljstvo, kad kiša pada. Ali zato u mom konkretnom slučaju ipak ima psihološke i činjenične veze: obzirom na moje duševno razpoloženje kiša je stvarno izazvala nezadovoljstvo. Pogotovo ima psihološke i činjenične veze, kad neki događaji obično stvarno, iako ne nužno, vode do molitve.

Molitva je obično vezana na neki afekt (heftige Gemütsregung). Ipak nema specifičnog molitvenog čuvstva, u kojem bi se sastojala bit molitve. Niti se može obćenito reći, da određena čuvstva po svojoj naravi naprosto vode do molitve (do formulirane molitve): nema nužne veze između čuvstva i molitve, nego je potrebno nešto treće, što posreduje između čuvstva i molitve. Obratno ima čuvstava, koja mogu biti zaprekom za molitvu. To je slučaj, kad je čovjek zbog prevelike nesreće ili žalosti »izvan sebe«, ili kad u njemu prevladava neko drugo intenzivno razpoloženje. Isto se tako sprečava molitva uslijed neke nezgode, uslijed nekog neuspjeha, uslijed nekog konflikta s drugim ljudima, uslijed velike srčbe i sličnog razpoloženja. Ipak je istina i to, da čovjek kadkad i uzprkos tim smetnjama počinje moliti, dakako uvijek u svijesti, da ga je početak takve molitve stajao mnogo borbe. Konačno se u molitvenom razpoloženju opazaju i čisto misaoni elementi. Tako na pr. kad je molitva kao neka reakcija na uvid u izvjestno stanje stvari. Isto tako kad čovjek ima pred očima neku svrhu, te kad mu se među ostalim i molitva čini podesnim sredstvom za postizavanje te svrhe. »Anticipacija« te svrhe kadkad neposredno izaziva molitvu, a određuje također način molitve. Kadkad se uslijed te »anticipacije« u svijesti pojavljuje druga svrha, koja izaziva molitvu, a koja se prema onoj prvoj svrsi odnosi kao sredstvo. A kadkad »anticipacija« svrhe daje povoda nekoj molitvi za određeno vrijeme ili molitvi na određenom mjestu.

Psihička bit molitve

Kad Bolley nekoliko puta tvrdi, da je molitva čin volje, onda on tim želi reći, da volja s odgovarajućom spoznajnom ili vrijednosno-spoznajnom motivacijom može zapovijedati molitvu. To drugim riječima znači, da molitva nije jednoznačno određen učinak nekih čuvstava ili nekog razpoloženja: molitva nije nužna posljedica izvjestnih tvornih uzroka⁷. Naglasak je kod Bolleya na tom, da je molitva češće nego što se misli čin volje, čak i onda, kad čovjek moli u afektu. Takva se molitva ne

⁷ A. Bolley, Gebetsstimmung und Gebet. Str. 110—111.

može nazvati običnom reakcijom ili činom instinkta, jer kad na pr. čovjek moli u strahu, njegov je tobožnji nagonski čin podignut u sferu, koja je životinji nepoznata, a do koje čovjek dolazi samo putem nekog razmišljanja. Instinktivna je u tom slučaju samo tendencija »opasnost treba odvratiti« ili »zlu treba izbjeći«. Na to se nadovezuje neko razmišljanje, pri kojem se potreba molitve prikazuje kao zadaća, jer se ona u konkretnoj situaciji prikazuje kao najpodesnije sredstvo⁸.

No Bolley izričito zaključuje, da se »bitni momenat« molitve ne može tražiti u volji, kao što se uobće religija ne može svesti na čin volje⁹. Čin volje sledi uvijek samo na osnovu neke motivacije, dok neki primjeri pokazuju molitvu bez motivacije i bez nekog cilja, iako takva molitva nije samo učinak nagonске težnje. Molitva je po svom najbitnijem momentu naročita ja-funkcija, koja se ne može svesti na neku drugu ja-funkciju, poznatu u psihologiji. To nije samo obično čuvstvo, jer u molitvenom doživljaju imamo prije svega neki predmetni elemenat (pojam Boga, misao na Majku Božju, na neke svetce i sl.). Na osnovu tog predmetnog elementa i na osnovu predočbe o njemu sledi neko »aficiranje« našeg ja, to jest neko naročito zauzimanje stava prema navedenoj predočbi. To opet nije samo kao neko trajno stanje, nego se obično radi o pravoj reakciji na predmetnu predočbu. Ta reakcija može biti više pozitivne naravi, to jest može da teži za izvanjskom objektivacijom, a može također imati više negativni značaj, na pr. kad se čovjek ponizuje (u činu poniznosti)¹⁰. Tako se konačno i bit pobožne molitve sastoji u naročitom stavu našeg ja prema Bogu¹¹. Volja ima tu ulogu, da vodi do »aficiranja« čovječjeg jastva, ali to »aficiranje« može biti i sasvim spontano, bez upliva i sudjelovanja volje. Sam molitveni čin je po svojoj religioznoj strani i akcija i reakcija, u svakom slučaju djelatnost, stupanje u odnos i u dodir s Bogom.

Čini se, da je pobožnost po shvaćanju katolicizma već pravi molitveni stav, a da je čuvstvena naglašenost u tom pojmu sporedna. Čuvstveno shvaćena pobožnost, koju Heiler traži kao pretpostavku molitve, po katoličkom shvaćanju nije potrebna za molitvu, a i bez svake čuvstvene naglašenosti pobožnost kao naročito duševno držanje, upravljeno na neki predmetni sadržaj (na Boga), već znači pravu molitvu¹².

⁸ A. Bolley, Gebetsstimmung und Gebet. Str. 116—118. U ovoj stvari Bolley tumači svoju građu s onog stajališta, s kojeg Lindworsky shvaća i tumači čin volje. Poredi: J. Lindworsky, Der Wille. Seine Erscheinung und seine Beherrschung³. Leipzig 1923. Isti, Experimentelle Psychologie⁵. München 1931, str. 214—245.

⁹ A. Bolley, Gebetsstimmung und Gebet. Str. 196 i 243.

¹⁰ A. Bolley, Gebetsstimmung und Gebet. Str. 188—198, naročito 194—195.

¹¹ A. Bolley, Gebetsstimmung und Gebet. Str. 211 i 215.

¹² A. Bolley, Gebetsstimmung und Gebet. Str. 223—224.

Tajanstvena sastavljenost čina molitve kao i neodređenost granica između molitve i pobožnosti liepo dolazi do izražaja u slijedećem opisu od P. Lipperta:

»Das Beten ist eine grosse Stille und ein Schweigen, gerade wie die Haltung des «Armen» oder vielmehr des Selbstlosen es ist. Es ist eine Hingabe, ein Gehörenwollen, ein Anschmiegen und ein Geweihtsein, so wie die zarteste Keuschheit. Das Beten ist eigentlich nichts anderes, als der Gedanke, der diese Stille und diese Hinneigung ausspricht. Es ist das geistige Nahesein, Bei-Gott-sein, Bei-Christus-sein mit seinem bewussten oder halb-bewussten Denken, mit seinem Fühlen und Sinnen, mit seinem Freuen und Weinen, mit seinem Danken und Hoffen. Das ist eigentlich Gebet. Es ist die in ein bewusstes Du-sagen übersetzte, in ein Du-sagen ausströmende Nähe beim Herrn und Meister, bei dem Geliebten und Gott¹³.«

Psihološki rad po načelima eksperimentalne metode nije doduše unio mnogo svjetla u pitanje o psihičkoj biti molitve, ali je zato ipak u različnom pogledu i u različnoj mjeri potvrdio neke rezultate fenomenološkog promatranja. Eksperimentalna istraživanja imaju ovdje vrlo ograničenu vrijednost. Tako je na pr. R. Ostermann na 19 pitanja dobio odgovore samo od 110 osoba. No ne samo da upitane osobe nisu uvijek pravo pogodile smisao i bit pitanja, nego i njihovi socialni i vjerski preduvjeti znače priličnu »nemetodičku« okolnost, koja onemogućuje ili barem ne dopušta obćih rezultata¹⁴. U djelu s psihološkim naslovom evangelički župnik i vjeroučitelj H. Wirz daje samo spekulativno razmatranje i prilično priepornu teoriju o molitvi, a nikako ne radi o empiričkom istraživanju molitve¹⁵.

Pod vodstvom A. Gemellia, a u duhu psihologije mišljenja po načelima Külpea i Bühlera izpitivao je A. Canesi molitvu kao duševnu pojavu¹⁶. Sviestan je, da se zaključci njegovog istraživanja odnose samo na molitvu katolika, i to naobraženih osoba, a da psiholog uobće ne može dati konačan sud o biti mo-

¹³ P. Lippert, Briefe in ein Kloster. München 1932, str. 102. Poredi također: O. Schneider, Gott und Mensch im Gebet. Regensburg 1939, str. 32—34. F. Utz, Bittet, und ihr werdet empfangen. Freiburg i. Br. 1940, str. 19. Samo valja napomenuti, da je opisivanje duševne funkcije kod molitve u praktično-asketskoj literaturi često psihologijski netočno i neizpravno. U nekim slučajevima to opisivanje ima takoreći samo literarnu vrijednost, kao na pr. poglavlje o molitvi u knjizi: E. Lucka, Grenzen der Seele². Berlin und Leipzig 1916, str. 320—331.

¹⁴ »Ces réponses se décomposaient à peu près comme suit. Protestants: 39 laïques du sexe masculin. 32 laïques du sexe féminin. 26 ecclésiastiques. Catholiques: 8 laïques des deux sexes. 5 ecclésiastiques.« R. Ostermann, Contribution à l'étude expérimentale de la prière chrétienne. Thèse. Genève 1907, str. 20. Bibliografija na str. 99—101 je dosta površna.

¹⁵ H. Wirz, Die Psychologie des Gebets unter der Lebensgestaltung der Gegenwart. Haarlem 1914.

¹⁶ A. Canesi, Ricerche preliminari sulla psicologia della preghiera. (Contributi del laboratorio di psicologia e biologia. Serie prima. Milano [1925], str. 245—315.)

litve; psiholog može samo klasificirati činjenice i opisati zakone, te tako omogućiti filozofu, da gradi na čvrstim i pozitivnim temeljima¹⁷. Kod izpitivanja sudjelovalo je svega šest školovanih, to jest u psihološkom promatranju verziranih osoba; s njima je postignuto 280 zapisnika¹⁸. U pogledu rezultata tog izkustvenog iztraživanja valja iztaknuti, da je intelektualni činbenik tu kao psihička jezgra molitve, dok predočbe, čuvstva i volja imaju »sekundarno« značenje:

«...ho potuto constatare come nè le rappresentazioni nè i sentimenti, nè la attività volontaria, prese singolarmente, possano spiegare come si realizzi la preghiera in un'anima di un credente e praticante cattolico, quali erano i miei soggetti, e quale parte importante abbiano invece i processi intellettuali... Risultato infatti della mia ricerca è stato: che le rappresentazioni hanno valore solo quando sono simboliche, quando mascherano un pensiero; che il sentimento della fiducia, che è quello nel quale si risolve la preghiera cattolica è reso possibile solo da una precedente convinzione intellettuale; e che la volontà agisce se mossa da motivi d'ordine pure intellettuale¹⁹.» Posebno u pogledu volje: »Dunque i miei protocolli dimostrano che nei miei soggetti la deliberazione volontaria non spiega il fenomeno della preghiera; l'attività volontaria sembra in essi, come già vedemmo dell'elemento sentimentale, non agire se non è risvegliata da motivi d'ordine intellettuale²⁰.«

Ako je istina, da je molitva duhovni saobraćaj s Bogom, a religija predanje Božjoj volji, onda je razumljivo, da neki mislioci, kojima je »osobni Bog« tek prazna riječ ili izmišljeno životno pomagalo, u tumačenju religioznosti dolaze i do pokušaja, da religiju svode na eros²¹. Ukoliko religija za njih nije samo »iluzija«, i to uzprkos nepriznavanju osobnog Boga, eros je ili neki analogon ili pravi nadomjestak za seksualnost freudističkog shvaćanja religije. Osnovna je tendencija kod njih ista: ide se za čisto imanentističkim tumačenjem religioznosti. No takav, je podhvat promašen, i to zato što ne vodi računa o predmetu u svog iztraživanja ili promatranja. Kad se na pr. zaljubljenе osobe »obožavaju«, onda je jasno, da se izraz »obožavati« posuđuje iz svieta religije. Njime se želi naglasiti neko »pre-

¹⁷ A. Canesi, Ricerche preliminari sulla psicologia della preghiera. Str. 296.

¹⁸ A. Canesi, Ricerche preliminari sulla psicologia della preghiera. Str. 258 i 260.

¹⁹ A. Canesi, Ricerche preliminari sulla psicologia della preghiera. Str. 314.

²⁰ A. Canesi, Ricerche preliminari sulla psicologia della preghiera. Str. 313.

²¹ W. Schubart, Religion und Eros. Herausgegeben von F. Seifert. München 1941. Pisac je u pitanju spoznaje Boga teoretski agnostik, a jedino se poziva na »doživljavanje« Boga: »Gott lässt sich nicht beweisen, so wenig er sich widerlegen lässt. Man muss an ihn glauben, und das bedeutet: man muss ihn erleben. Wo er nicht erlebt wird, verfängt kein Beweis, und wo er erlebt worden ist, bedarf es keines Beweises. Wo Beweise verlangt werden, ist gezweifelt worden; wo das Gotteserlebnis ausreift, schweigt jeder Zweifel.« Str. 3.

danje« ili »klanjanje«, koje prelazi granice »običnog« ili »prosječnog« predanja u ljubavi. Radi se dakle, barem po intenciji, o najvećoj mogućoj ljubavi, o nesebičnoj ili čistoj ljubavi. Izraz, koji je posuđen, ne odnosi se na vrstu ili na bit čina, već na njegov intenzitet. Na sličnu pojavu nailazimo i obratno kod mistika. Mistici se na pr. znaju služiti rječnikom zaručenih osoba ili čak rječnikom bračne erotike, da formuliraju svoje upravo strastno predanje Bogu. Tko u tumačenju takvih tekstova polazi samo od ljudske erotike, a gubi iz vida svojstvenost »predmeta«, kojem se mistici predavaju u svojoj religioznoj ljubavi, taj naravno mora u svemu vidjeti erotiku ili sublimirani oblik seksualnosti. Njegov je način gledanja na stvar već načelno takav, da mora vidjeti erotiku svagdje, gdje se upotrebljava bilo koji izraz ili bilo koja slika iz svieta erotike: on se prvenstveno i poziva na samu tu činjenicu jednake terminologije, koja mu je znakom iste »stvarnosti«. Sigurno se može opravdano diskutirati o pitanju, da li su opisi mistika, naročito srednjovjekovnih mistika, uvijek »ukusni« (za naše vrijeme!), što više, da li su pojedini mistici, u prvom redu ženske osobe, u svakom pogledu bile zdrave naravi. Ipak je izvan sumnje, da djelovanje milosti nije izključivo vezano na potpuno zdravu narav; a svetost je i onda moguća, kad se radi o patološki disponiranim ili čak o histeričkim osobama — glavno je, da nije poremećena njihova slobodna volja, kad praktično djeluje²².

Predanja imamo kako u religiji tako i u zemaljskoj ljubavi. Ali ta činjenica još ne daje pravo, da poistovjetimo religiju sa zemaljskom ljubavi. Treba uočiti osobu, kojoj se čovjek predaje u religiji odnosno u zemaljskoj ljubavi: Boga i čovjeka kao ljubljenu osobu. To nisu osobe u istom smislu, nisu jednoznačne vrijednosti, nisu osobe istog reda i iste vrijednosti. Njihovo je podudaranje samo analogne naravi. Stoga ne samo da razlog predanja Bogu ili ljubljenoj ljudskoj osobi nije isti, nego i sam način predanja u oba slučaja dobiva svoje naročito specifično određenje i obilježje po »predmetu«, kojem se čovjek predaje u religioznoj ili profanoj ljubavi. Čovjek želi doći u stvarni posjed Boga odnosno ljubljene osobe. U smislu ove težnje mistici traže neko duhovno stapanje u jedno s Bogom, kao što se to na svoj način traži u zemaljskoj ljubavi.

U ovoj se perspektivi može i mora priznati, da između religioznosti i erotike ili seksualnosti postoje stanovite suvislosti analogije. Ali je neopravdano i promašeno, kad se usljed površnog ili tendenciozno-zlonamjernog promatranja u religioznosti vide samo sublimirani oblici seksualnosti, pa zvali se oni i erotika. Pogriješno je, kad se zbog stanovite sličnosti dvije vrste pojava naprosto svode na isto. Izpravno promatranje, koje

²² A. Rademacher, Das Seelenleben der Heiligen. Paderborn 1916, str. 135 i 139.

vodi računa o svojstvenostima »predmeta« religiozne i zemaljske ljubavi, uzprkos pojavnj sličnosti vidi veliku, nepremostivu razliku između njih. To nije razlika periferije, nego razlika, koja potječe iz središta, iz same jezgre.

Molitva i život

Nije naša stvar, da ovdje damo smjernice za praktični vjerski život. Kao što je potrebno, da se pastoralno bogoslovlje i praktični pastoračni rad služe naučno utvrđenim rezultatima psihologijskog istraživanja, naročito rezultatima istraživanja na području religioznosti, tako i psiholog mora biti svjestan, da u praktičnom vjerskom životu ne smiju biti mjerodavni samo psihologijski momenti. Ne smijemo na pr. jednostavno i izključivo na osnovu psihologijskih razloga odlučiti, da li uobče treba i kad treba moliti krunicu. Isto tako bilo bi neopravdano i krivo, kad bismo htjeli uočiti samo psihologijske razloge i na osnovu njih odrediti, na koji način treba prisustvovati sv. misi. Takvo jednostrano promatranje i prosuđivanje vodilo bi do absurdnih posljedica, naročito kad se sjetimo, da je težnja, da puk sa svećenikom moli sv. misu. U liturgijskom pokretu ne smije biti »psihologiziranja«, ma da je opravdano i potrebno, da se Crkva sa svojim propisima što više prilagodi duševnoj dispoziciji različitih slojeva vjernika, prije svega duševnoj dispoziciji djece i odraslih. Crkva to stvarno i čini, možda u većoj mjeri, nego što priznaju neki prerrevni promicatelji liturgijskog pokreta. U svim tim pitanjima većinom odlučuju dogmatski razlozi ili druge pozitivne religiozne vrjednute (kao na pr. u pitanju liturgijskog jezika). Gdje se očito griješi protiv psihičke dispozicije čovjeka, tamo je praktični religiozni život u svojoj vrijednosti problematičan, tamo čak može nastati ozbiljna religiozna kriza. Što se više pazi na zakonitost u razvitku duše, to i pojedine vjerske istine upravo putem molitve sve više postaju organskim dielovima religiozne duše. Razvitek u tom slučaju naravnim tiekom vodi do organske cjeline²³.

Poznavanje duše i njene zakonitosti je doduše nuždna predpostavka za izpravno duhovno vodstvo u pitanju molitvenog života, ali sama odluka u toj stvari nije stvar psihologa.

NAPOMENA O RAZMATRANJU

Nismo govorili o razmatranju, jer ono kao takvo nije molitva, već put k molitvi. Zato razmatranje obično i svršava molitvom. Razmatranje se također može uzeti kao škola molitve ili kao vježba u molitvi. — Kao naročiti duševni proces razmatranje je kao prisvajanje izvjestnih duhovnih (»religioznih«) vrjednuta. Prototip prisvajanja imamo u prehrani, gdje organizam prvo dolazi u dodir sa hranom, na što onda zauzima stav prema njenim sastojinama: »koristne« se sastojine

²³ Poredi: M. Pfliegler, Der rechte Augenblick. Erwägungen über die entscheidenden Zeiten im Bildungsvorgang². Salzburg-Leipzig 1938. Hrvatski prievod od V. Keilbacha i Z. Pinterovića pod naslovom: Pravi trenutak. Zagreb 1944.

prisvajaju ili asimiliraju, dok se »štetne« odbijaju i izlučuju. Na području osjetilno-duševnog života asimilira se »ugodno«, a odbija se »neugodno«. Slično je i na razini duhovnosti: vrjednute se uzimaju na znanje, zatim se zauzima stav prema njima, tako da se prisvaja »liepo« (na estetskom području), »istinito« (na logičkom području), »dobro« (na čudorednom području) i »sveto« (na religioznom području). Zauzimanje stava aktivira se čuvstvovanjem, htijenjem i djelovanjem. Razmatranje ide za tim, da stvori odluku volje. Ta je odluka uvjetovana tim, što vrjednute djeluju na čuvstva ili što čovjek prima na znanje odnosno spoznaje vrjednute. Posljedica je odluke, da čovjek stvarno djeluje, da bi oživio spoznate vrjednute²⁴. — U kanonu 125. crkvenog zakonika nalazi se izraz »oratio mentalis«, koji se odnosi na razmatranje. Po ascetikama se iztiče, da razmatranje možemo nazvati »nutarnjom molitvom«, i to ukoliko imamo pred očima činjenicu, da razmišljanjem ili spoznajama želimo izazvati svete afekte i odluke²⁵.

LITERATURA

Osim literature, koja je navedena u tekstu:

F. da Costa Guimaraens, Le besoin de prier et ses conditions psychologiques. (Revue philosophique. 54, 1902, str. 391—412.) — A. Leo, Étude psychologique sur la prière. Thèse. Montauban 1905; do ovog spisa nisam mogao doći. — A. L. Strong, A Consideration of Prayer from the Standpoint of Social Psychology. Chicago 1908. — J. Segond, La prière. Étude de psychologie religieuse. Paris 1911; 2. izdanje, Paris 1925, nije mi bilo pristupačno. — F. Ménégoz, Das Gebetsproblem im Anschluss an Schleiermachers Predigten neu gestellt und untersucht. Leipzig 1911. — D. Vorwerk, Kindergebet und Kinderpsychologie mit besonderer Berücksichtigung der Bedürfnisse des Kindergottesdienstes. Schwerin 1913. — H. Lehmann, Über die Disposition zum Gebet und zur Andacht. Vorschläge und Materialien zu einer religionspsychologischen Untersuchung nach der Erhebungsmethode. (Zeitschrift für angewandte Psychologie. 10, 1915, str. 1—61.) — P. Vogt, Lebensverkehr mit Gott. Ausführlich dargelegt in Aussprüchen der heiligen Kirchenväter. Regensburg 1921. — A. Boiley, Die Betrachtung als psychologisches Problem. (Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge. 1, 1924, str. 338—352.) Isti, Betrachtung und Beschauung. (Isti časopis. 3, 1926, str. 348—359.) Isti, Zum Problem des andächtigen Gebetes. (Zeitschrift für Ascese und Mystik. 4, 1929, str. 1—29.) — W. James, Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit. Materialien und Studien zu einer Psychologie und Pathologie des religiösen Lebens⁴. Deutsche Bearbeitung von G. Wobbermin. Leipzig 1925, str. 365—375. — E. Hirsch, Der Sinn des Gebets. Fragen und Antworten². Göttingen 1928. — H. Bremond, Métaphysique des Saints (7. i 8. svezak djela Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours). Paris 1928. To isto u preradbi na njemačkom jeziku: Das wesentliche Gebet². Regensburg 1939. — R. Otto, Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen²³. München 1936. — E. Eller, Das Gebet. Religionspsychologische Studien. Paderborn 1937. — J. Hessen, Die Werte des Heiligen. Regensburg 1938. — E. Mersch, Christengebet ist Gliedgebet. (Zeitschrift für Ascese und Mystik. 16, 1941, str. 109—126.) — H. W. Seidel und I. Tönnies, Das Antlitz vor Gott. Hamburg 1941. — E. Spranger, Weltfrömmigkeit. Ein Vortrag. Leipzig 1941. — M. Š[kvorc], Metafizička osnova molitve. (Život. 24, 1943, str. 228—239.)

²⁴ Prema studiji, koju je napisao profesor mističnog bogoslovlja A. Mager, Zur Psychologie der Betrachtung. (Philosophisches Jahrbuch. 55, 1942, str. 58—75.)

²⁵ Vidi na pr. O. Zimmermann, Lehrbuch der Aszetik². Freiburg 1. Br. 1932, str. 203.

ČETVRTO POGLAVLJE PSIHOLOGIJA GRIEHA, KAJANJA I OBRAĆENJA

SUMMARIUM

Zur psychologischen Aufhellung der Sünde, der Reue und der Bekehrung ist noch nicht viel geschehen. Trotzdem lässt sich schon mit Sicherheit sagen, dass der Mensch in Sünde und Schuld seine Person durchaus als unwertig erlebt, dass die Reue nicht negativ als Zerberleben, sondern positiv als geistige Neugeburt zu werten ist, dass schliesslich die Bekehrung im Sinne des Zurückfindens oder auch der erstmaligen Hinwendung zu Gott eins der durchgreifendsten Erlebnisse ist und in der Regel einen Lebensauftrieb in ganzheitlicher Stellungnahme bedeutet. — Die nähere Behandlung dieser Fragen bleibt einer Psychologie des Aszese vorbehalten.

Religiozno je doživljavanje, kako smo vidjeli, kao cjelovito doživljavanje stvorenosti, a u molitvi je to doživljavanje podignuto na razinu poklonstvene svijestnosti. Takav stav vodi po sebi do prave religiozne ljubavi, prema kojoj se sjedinjujemo s Bogom kao s najvišom vrjednotom. Pokušaj, da se ta ljubav svodi na seksualnost, promašen je već zato, što polazi od krive pretpostavke, da je seksualnost glavni pokretač čitavog našeg čuvstvenog života. Vidjeli smo, da se predanje i klanjanje Bogu osnivaju na činjenici naše stvorenosti. Prema tome je jasno, da »religiozna« i »profana« ljubav nisu jednoznačni, već samo analogni pojmovi.

Svoj podpunu smisao dobivaju molitva i religiozna ljubav po tom, što su čini slobodne odluke. Sloboda je i odlika i tragika čovjekova. Njome je dana mogućnost odpada od Boga — grieh.

Grieh je samo velika varka. Grješnik ne nalazi ono, što je tražio. Može doduše dugo trajati, vrlo dugo, dok on to uvidi i prizna, ali konačno ipak ne može izbjeći svojoj varavoj sudbini. U njemu se prije ili poslije rađa čežnja, da se vrati kući »k otcu svom« — kajanje i obraćenje. U našem sadašnjem redu stvarnosti je uobće tako, da je čitavi religiozni život vezan na ovo dvoje: na doživljavanje grješnosti i obraćenja. Nije to nikakav pesimizam, niti pretjerivanje u smislu neke negativne religioznosti. Sjetimo se samo činjenice, da i pravednik pada sedam puta i ustaje, a da bratu, koji sagriješ protiv nas, treba oprostiti »ne do sedam puta, nego do sedamdeset put sedam puta« (Mt. 18, 22). Tako naša ljubav prema Bogu nije kao svježi cvijet, koji se neposredno otvara Bogu, da u svojoj čistoći i ne-

taknutosti nesmetano cvate na slavu Božju. Ona je više kao ratnik, koji se s promjenljivom srećom ipak uspješno borio za svoj ideal i koji je zato uzprkos svoj tragičari i unatoč svakom gubitku ponosan na svoje rane.

Nama je ovdje stalo samo do psihologijskog tumačenja odnosno razumijevanja ovih tako bitnih religioznih pojava.

Krivnja i grieh

O pojavi »krivnje« i »grieha« nemamo mnogo psihologijskih studija¹. »Naravni« ili »samo čudoredni« čovjek navodno ne razumije, što je grieh². Kao da bi ti pojmovi bili tvorba kršćanstva i kršćanskog odgoja! Ali tome se protivi religijska etnologija, koja je svojim iztraživanjima ustanovila, da već i primitivni narodi znaju za svijest krivnje ili grieha, i to u tom smislu, što bi čovjek »napustio« Boga³ ili što bi prekršio neke zakone (što se Bogu ne dopada)⁴.

Moderni čovjek u ime »naravnosti« zabacuje kršćanski pojam o griehu. Zato ipak priznaje neki čudoredni porédak. Prekršaj na području te čisto naravne čudorednosti i u njegovim očima znači »devalvaciju« vlastite osobe. Zloća njegovih čina leži na njemu kao teret, uslied čega onda i samog sebe manje cieni. On ima svijest krivnje, a krivnja je za njega ljaga⁵.

Uostalom, i čisto pojavno ili fenomenološko razčlanjivanje krivnje pokazuje, da je krivnja uperena protiv vlastite osobe: tko se osjeća krivim, taj ujedno izkusi svoju vlastitu nevriednost⁶. Tko je svijestan krivnje, taj ima zlu savjest. Nemirna savjest pokazuje, da je čovjek spoznao svoj čin kao »zao«. Čovjek s nemirnom savjesti spoznaje onda i samog sebe kao »zlu« osobu; njegova osoba odgovara za njegove čine, u ovom slučaju za »zao« čin. Grješnik, koji se svijestno protivi Bogu i buni protiv Boga, u doživljavanju svoje krivnje doživljuje i Božju prijetnju. On bi htio pobjeći pred Bogom. On bi čak volio, da nema Boga. Ali u svemu ipak spoznaje i to, da je nemoćan prema Bogu. On i doživljuje svoju vlastitu nemoć. Kod svega toga vrlo dobro zna, da podpuno ovisi o Bogu. Što je intenzivnije doživljavanje krivnje, to je slabije doživljavanje vlastite sa-

¹ W. Gruhn, Religionspsychologie. Breslau 1926, str. 90 i 116.

² R. Otto, Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen²². München 1932, str. 71.

³ W. Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee. IV. Münster i. W. 1933, str. 198.

⁴ P. Schebesta, La conscience de la culpabilité chez les primitifs de la Malaisie. (Internationale Woche für Religions-Ethnologie. Mailand, 17.—25. Sept. 1925. Paris 1926, str. 186—194.) — Isti članak nalazi se i u časopisu: Revue d'Histoire des Missions. 2, 1925, str. 584—594.

⁵ R. Otto, Das Heilige²². Str. 74—75.

⁶ Th. Müncker, Die psychologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre. Düsseldorf 1934, str. 39.

mostalnosti. To može voditi do potpunog nepovjerenja prema samom sebi, do absolutnog očajanja. Upravo je tipično za zlu savjest to, što se čovjek vlastitom snagom ne može izbaviti iz »nesuglasja« doživljavanja krivnje, ili to, što je absolutno nemoćan prema onoj pravednosti, koja vlada nad njim⁷. Prema tome doživljavanje krivnje ima značaj stanovite absolutnosti i cjelovitosti. Ono je religiozno doživljavanje s negativnim predznakom. Dok pravi religiozni doživljaj nekako znači svladavanje vlastite ograničenosti i sjedinjenje s neograničenim i absolutnim Bogom, dotle doživljavanje krivnje ili grieha znači vraćanje u granice »skućenog« bitka, ali tako, da taj bitak postaje idolom, kojem se čovjek klanja prema načelima utopističke autonomije.

Krivnja nije tek kao neka slučajnost, koja prati izvjestna subjektivna čuvstva. Ona je kao posve objektivna modifikacija cilog osobnog bitka »krivca«, ili kao neprestana buna objektivnog stanja stvari⁸. U tom smislu moglo bi se čak reći, da je krivnja stvarna psihička »kakvoća«, koju krivac unosi u sve, što čini, a koja bez njegovog znanja određuje njegovu volju, da nastavi svoje djelovanje u istom pravcu⁹. Tako krivnja (a isto vrijedi i o griehu) već ima značaj trajnog stanja, prema kojem grješnikov bitak ima stalno negativno obilježje, a osim toga i tu značajku, da se prikazuje kao nešto, što izaziva nesklad među stvorovima. Grješnik je kao živa »disharmonija«, kao nezadovoljnik, koji ide za tim, da sam sebi izmisli i izgradi novi svijet. Njegov je nemir tipičan, a njegova mašta ima nevjerovatne mogućnosti zastranjivanja.

U poslanici sv. Jakoba (4, 8) grješnik je prikazan kao čovjek »s dvie duše«. To je vanredno dobra karakteristika njegovog nemira. Grješnik je naime napustio Boga tim, što je neko stvoreno ili ograničeno dobro stavio na mjesto »zadnje svrhe« i »najvišeg dobra«. S druge strane bi ipak htio — kad bi to bilo moguće — da je u miru s Bogom. Valjda najviše o grješniku vrijedi, da je »sličan morskome valu, koji vjetar podiže i razmeće«, jer »čovjek s dvie duše nestalan je u svim putevima svojim« (Jak. 1, 6 i 8).

Imajući pred očima ovaj razdor u duši »krivca« ili »grješnika«, shvaćamo lakše i onu borbu, što je doživljuje čovjek prije nego što sagriješ — u napasti ili kušnji. Kršćanska objava svodi zlo na đavla kao oca grieha. Kad je on direktni napastnik, psihologijski ipak nije tako, da bi čovjek uvijek stekao sigurno iskustvo o nazočnosti i djelovanju neke nedvidljive inteligentne sile, nego se tu radi o vrlo zagonetnom

⁷ H. G. Stoker, Das Gewissen. Erscheinungsformen und Theorien. Bonn 1925, str. 146—147 i 149.

⁸ H. G. Stoker, Das Gewissen. Str. 160.

⁹ M. Scheler, Vom Ewigen im Menschen. I²: Religiöse Erneuerung. Hbd. I. Leipzig 1923, str. 41.

doživljavanju. U napasti izkusimo neku moć ili silu, koja se s jedne strane prikazuje u vrlo određenom svjetlu, to jest kao absolutni protivnik Božjeg zakona, a koja s druge strane ostaje vrlo neodređena za našu svijest, tako da je ona u pomanjkanju pravog izraza dobila naziv »mračna sila«, »knez tmine« ili »moć tmine«. Navodimo tekst, kojim J. Jørgensen pjesnički i psihološki vrlo tankoćutno opisuje napast i grieh prvih ljudi.

»Sve je disalo tišinu, mir, pokoj, vječnu sreću. Sve je bilo red, ljepota, zakon — sve je bilo, kako je Bog htio.

U podnevnoj tišini prolazio je netko kroz rajski vrt. To nije bio Gospodin Bog — on se šetao po vrtu, kad se dan bio razhladio. Nije to bio anđeo — anđeli su svi bili sakupljeni pred prijestoljem Božjim. To je bio knez tmine, vječni protivnik Božji, on, čije kraljevstvo nije samo ponoć, nego i podnevni sat, koji gori, šuti, potajno šapuće... Ti si ga sreo, ti, koji ovo čitaš — ti si slutio njegovu blizinu, ti si čuo potajno stupanje njegovih brzih nogu u sredini ljeta u vrućoj, mirisavoj crnogorici ili na osamljenim, sunčanim stazama u guštiku bukava... Ti se zaustaviš — sam si — nitko osim tebe nije vani u taj suncem užareni, pospani podnevni sat... Ali ti nisi sam — netko je u blizini — netko se miče kao sjena u dubini šume, daleko iza vitkih stabala — netko te sliedi opreznim koracima preko čilima od lišća, što šušta, a stane, kad ti staneš, i ide, kad ti ideš. Makar odmah sebi kazao, da je to samo kos, koji po običaju skače kroz lišće, makar ga odmah čuo, kako se on trgne i kako odleti s uplašenim cvrkutanjem — ipak znaš, da to nije on, ti znaš, netko drugi je tu — jer zašto bi inače tvoje srđce kucalo tako nemirno, zašto ono počinje u tvom sjećanju da gori, zašto najedanput čezneš tako strašljivo za divljim i slatkim radostima, za pohotom i usrećenjem izvan zakona, daleko od one dobre, stroge otčinske volje, koja ti je dala sve drveće vrta, da od njega jedeš, i zabranila samo jedno, ono jedno, za kojim sad čezneš među svim drvećem, drvo, kojega plod opija, a ne hrani — a ti si sit svega onoga, što je samo hrana, i hoćeš samo ono, što je opojnost...

U takvim ti se časovima približuje knez tmine, knez podneva — kao što se približio prvim ljudima u raju...

Stajali su na pragu raja, Adam i Eva... Okrenuli su se još zadnji put — gledali su u raj, gdje su posljednje suncane zrake kao zlato padale u visoku travu — vrata su još nekoliko trenutaka bila otvorena —, ali oni su osjećali, da se nisu mogli vratiti, da nisu opet smjeli prekoračiti prag. Nisu više bili sudionici ovog kraljevstva Božje volje, nisu više spadali u zemlju zakona. Bili su izabrali svoju vlastitu živu radost i nisu htjeli, nisu više mogli da je se odreknu. Radije će zajedno napustiti dom, napustiti zemlju, sa gnjevom oca nad sobom kao oblak pun munje i groma...

I polako su se iza njih zatvarala rajska vrata — polako —, kao da se do posljednjeg trenutka nadao onaj, koji ih je zatvorio, da bi se mogli oni, koji su od njega otišli, okrenuti, baciti na njegove grudi i plačuci moliti oprostjenje...

Ali sa svim ponosom neposlušnosti koračali su Adam i Eva preko razine. Adam je bio uhvatio svoju ženu oko tiela, sad se sagnuo nad njom, stali su i poljubili se. Dugim, dugim poljubcem.

Na to je otac tiho zatvorio vrata. I polako, polako se vratio kroz raj. Sve je bilo blago i tiho — kos je pjevao svoju zlatnu večernju pjesmu. Ali je otčevo srđce bilo teško od žalosti. U taj sat običavao je dolaziti k svojoj djeci i šetati se s njom pod drvećem. Sad je bio sam, sam...¹⁰

¹⁰ J. Jørgensen, Wie geschrieben steht. Graz 1938, str. 12—16. S danskog na njemački preveo G. Metz. Hrvatski prema njemačkom prijevodu.

Kajanje

Redovito grieh ne daje čovjeku onu sreću, za kojom je divlje težio, ono smirenje, što ga zapravo traži na svakom koraku. Psihologijski je doduše moguće, da su neki pojedinci i kao grješnici zadovoljni, jer uslied krivog odgoja ili iz bilo kojih drugih razloga »ne vide dalje«. Objektivno je ipak tako, da čovjek kao duhovno biće bez Boga i izvan Božjeg zakona ne dolazi do mira. Doživljaj, kojim se stvara ili javlja ta svijest, vrlo je kompleksne naravi, a zove se kajanje.

Uvijek kad čovjek mienja svoje mišljenje ili stajalište, djeluje više svjestnih i nesvjestnih činbenika, kojima se pripravlja onaj čin, kojim se čovjek odvraća od mišljenja, što ga je zastupao, ili od djela, što ga je počinio. Taj je čin utoliko dosta zagonetan, što se u njemu očituje ne samo neka aktivnost, nego i stanovita pasivnost. Ne samo da se čovjek sam odvraća od svog mišljenja ili djela, nego se ujedno čini, kao da je »napušten« od njih.

Kao empirička istraživanja o pitanju kajanja navodimo dvie radnje. Martha Moers¹¹ izpituje doživljaj kajanja sasvim obćenito, dok Georg Wunderle¹² istražuje kajanje po shvaćanju katolicizma kao strogo religiozni doživljaj. Istraživanja se osnivaju na materialu, koji je stečen putem retrospektivnog samoopažanja, a ne pomoću eksperimentalne metode.

Kajanje uvijek predpostavlja spoznaju, to jest sudeње o valjanosti nekog čina, dakle stanovito »vrednovanje«. To uključuje i misaone i čuvstvene činbenike, i to ne u smislu primarnih i sekundarnih sastavnih dijelova, nego u smislu pravog jedinstva. Bez čuvstva naime nema »vrednovanja«. U vrednovanju sadržano je i takozvano čuvstvo krivnje, što ga psihologijski izpravno zovemo »sviest krivnje«. Neki su htjeli poistovjetovati svijest krivnje s kajanjem; ili su karakterizirali kajanje kao svijest krivnje. To nije izpravno, jer može biti svijesti krivnje bez kajanja. Ima ljudi, koji uviđaju, da su prekršili čudoredni zakon, ali se zato ni najmanje ne kaju. Možda je to njihovo duševno razpoloženje već kao takvo čudno i za čudoredno izpravnog čovjeka teško shvatljivo. No stvarno tog razpoloženja ima. Svjest krivnje i odgovornosti nisu istovjetni s doživljajem kajanja, ali su ipak potrebni za doživljaj kajanja. Ako već treba govoriti o nekom međusobnom odnosu misaonih, voljnih i čuvstvenih činbenika u doživljavanju kajanja, onda se čini, da su voljni činbenici najvažniji za to, da uobće dolazi do kajanja i da se kajanje razvije u što savršeniji doživljaj.

¹¹ M. Moers, Zur Psychologie des Reueerlebnisses. (Auf Grund einer Rundfrage.) U: Archiv für die gesamte Psychologie. 55, 1926, str. 297—360.

¹² G. Wunderle, Zur Psychologie der Reue. Tübingen 1921.

Kajanje može nastupiti spontano. U tom slučaju imamo jaka čuvstva. Do kajanja mogu voditi i različni »podražaji«, kao kad na pr. putem spoznaje nastojimo buditi svijest krivnje u nekom čovjeku, a u vezi s tom svieću i samo kajanje. U ovom drugom slučaju nema toliko čuvstava, nego je čeli doživljaj prvenstveno upravljen prema činbenicima spoznaje. Spoznajni je momenat u tom, što se čin prikazuje kao čudoredno bezvriedan, i što je on sam djelo volje, koja je trebala drugo činiti, što znači, da je on čin slobodne volje. Kod religioznog kajanja je spoznaja još određenija, jer se spomenuti slobodni čin ne uzima samo kao »zlo djelo«, nego i kao »uvreda Boga«. Čuvstva, koja se javljaju u vezi s takvim doživljavanjem, mogu biti vrlo raznolika. Ona s jedne strane nastaju kao »rezultat« spoznate krivnje, a s druge strane opet i pomažu, da se u tom doživljavanju produbi uloga spoznaja i htijenja. Grješnik bi htio, da nije nikad sagriješio. Ali on ne može svoj grieh učiniti neučinjenim. To ga muči. Iz toga se onda rađa stanovita strogost prema vlastitoj osobi, odvraćanje od učinjenog prekršaja i čežnja za Bogom, kome je grješnik spreman pružiti neku naknadu ili pokoru, barem kao stvar časti, i obećanje, da ne će više sagriješiti (odluka). Sve je to kao neko obraćenje, na koje sliedi pravo duševno smirenje, često tako, da je čovjeku pri duši kao da se sad samo još više približio Bogu (»felix culpa«!).

Psihologijsko razčlanjivanje kajanja pokazuje, da taj doživljaj ne djeluje razorno u duši, kako se često krivo misli. Naprotiv, kajanje je jedan od najpozitivnijih i utoliko najdragocjenijih doživljaja, koji ukloni u duši sve ono, što koči život, te omogućuje uspravan rast.

Obraćenje

Kad govorimo o obraćenju kao naročitoj religioznoj pojavi, moramo taj pojam točnije odrediti.

Prema protestantskom bogoslovlju je pojam »obraćenja« istovjetan s pojmom onoga čina, kojim se čovjek preporodi za kraljevstvo nebesko (krštenje), a kojim mu je zajamčeno i njegovo spasenje (»sola fides«).

Protestantski etičari često govore o obraćenju kao onom trenutku, koji je kao početak punovriednog religioznog života, kao početak svetosti. Taj se pojam udomaćio u američkoj psihologiji religije, koja razlikuje religiozne tipove »s obraćenjem« i »bez obraćenja«. Kod tipova bez obraćenja imamo religiozni razvitak po istom pravcu, bez prekida. Tipovi s obraćenjem bili bi oni, koji su jedno vrieme bili napustili svoju religiju ili Boga, ali koji su onda ipak došli do uvjerenja, da im život bez religije i Boga nema smisla; zato su opet počeli živjeti po zakonu Božjem.

»Konvertit« je čovjek, koji mienja vjeru. Danas se obično misli na čovjeka, koji prelazi na katolicizam. Međutim, taj izraz može imati i šire značenje. Može na pr. biti slučaj, da se prirodoslovac od mehanističkog shvaćanja prirode »obradi« na vitalizam, ili da se filozof od skepticizma »obradi« na dogmatizam, od subjektivizma na objektivizam, od idealizma na realizam, od materializma na spiritualizam. Ili se na pr. slikar kao umjetnik od ekspresionizma »obradi« na impresionizam. U političkom životu može netko iz pravog uvjerenja napustiti jednu stranku i pristupiti drugoj, pa je i to neka vrsta obraćenja. U svim ovim slučajevima obraćenik nekako postaje »drugim čovjekom«, ma da se sam proces »obraćenja« odvija na vrlo različit način. Ekspresionizam i impresionizam ne znače onu oprečnost, koju znače materializam i spiritualizam. Prema tome se onda i takvo »obraćenje« može odvijati bez veće promjene u samoj duševnoj strukturi osobe, koja se »obraća«. Jedno ili drugo »obraćenje« je možda samo stvar razuma, to jest čisto misaoni proces, koji dalje ne znači nikakvu promjenu u pogledu shvaćanja života. No kad se radi o pitanjima naziranja na svijet ili o pitanjima odnosa čovjeka prema Bogu (o pitanjima religije), onda obraćenje obuhvaća cijelog čovjeka, tako da se uistinu mienja ili preoblikuje čitava njegova duševna egzistencija: njegovo mišljenje i htijenje, a u vezi s tim i cijeli njegov čuvstveni život.

Povodi obraćenja mogu biti različni: unutarnji ili izvanjski. U prvom slučaju pojedinac na osnovu svog vlastitog duševnog doživljavanja dolazi do novog uvjerenja, koje od njega traži, da promieni svoje dotadašnje naziranje. U drugom slučaju izvanjski događaji utječu na njegovu psihi, i to bilo u smislu potresnih doživljaja, bilo u smislu obične promičbe, ali uvijek tako, da promjena u naziranju postaje potrebom.

Obraćenje može biti dugo pripravljeno, kao na pr. kod sv. Augustina. Ali ono može također nastupiti neočekivano ili iznenada, kao na pr. kod sv. Pavla. Obično je tako, da obraćenje nekako organski raste u duši. Zato je ono u odsudnom stadiju kao duševni porod sa svim tipičnim znakovima takvog događanja.

Psihologijski ispituje samo duševnu komponentu obraćenja, a ne znamo za zakon, po kojem eventualno djeluje milost; za milost i njeno djelovanje znamo samo iz objave. Obraćenje sv. Augustina bilo je stvar milosti jednako kao i obraćenje sv. Pavla; tako barem treba suditi, kad gledamo očima vjere. Kod sv. Augustina imamo utisak, da ga je milost vodila polako i oprezno, nježno i s puno obzira i razumijevanja. Kod sv. Pavla je naprotiv tako, kao da mu se milost naprosto nametnula, čak protiv njegove vlastite volje, i kao da ga je za tren oka pobijedila. Sjetimo se samo rieči u Djelima Apostolskim

(9, 5 i 16): »Teško ti je protiv bodila praćati se« — »jer ja ću mu pokazati, koliko mu valja trpjeti za ime moje«.

Obraćenje urodi tim, da čovjek kao sa suverenog stajališta promatra svijet i život, podpuno smiren, zadovoljan sa samim sobom, sretan u Bogu. Ipak je još vrlo dalek put do onog stanja, u kojem je čovjek pravi ugodnik i prijatelj Božji, prokušan u napastima i patnjama, do svetosti. Taj je put pun odricanja i žrtava. Samozataje na svakom koraku. Bez prestanta vježbanje u krepostima. Posebna je zadaća, da se prema rezultatima dosadašnjeg psihologijskog iztraživanja osvietle ona pravila i oni savjeti, koji se propisuju ili preporučuju od izkusnih vođa u duhovnom životu. Danas imamo tek nekoliko vrlo dobrih pokušaja na tom području¹³. Da je taj posao vrlo potreban, vidi se među ostalim i iz toga, što na pr. neki psihijatri (kao E. Kretschmer) neopravdano zastupaju mišljenje, da su »asketi« u stvari »perverzni ljudi«, kao da oni u odricanju i samozataji nalaze samo pozitivno zadovoljenje svojih nagona. Psihologija askeze najviše mora ići za tim, da pokaže, u čemu se sastoji zdrava askeza. Ona mora upozoriti na sve one pogibelji, kojima je čovjek izložen, ako u nerazboritoj pretjeranosti uzima na sebe žrtve, koje nisu primjerene njegovim individualnim uvjetima. Ali ona će ujedno pokazati, da je zdrava askeza — uz milost — najpodesnije sredstvo za to, da se u nama razvija ono, što nam je Bog usadio u našu narav i na što smo pozvani po milosti Kristovog odkupljenja.

Asketi su mogli pogriješiti u svojoj praksi. Sigurno je u njihovom odricanju bilo i nastranosti, a nije izključeno, da je tu i tamo bilo i »perverznog zadovoljenja« nagona. To treba odsuditi. Pred Bogom je ono i tako bez vrijednosti. Svakako može biti samo od koristi, ako se psihologijski provjeri sve ono, što su veliki učitelji askeze stoljećima vježbali i preporučivali.

LITERATURA

Osim djela i članaka, koji su navedeni u tekstu:

G. Mensching, Die Idee der Sünde. Ihre Entwicklung in den Hochreligionen des Orients und Occidents. Leipzig 1931. — W. Keilbach, Die Problematik der Religionen. Eine religionsphilosophische Studie mit besonderer Berücksichtigung der neuen Religionspsychologie. Paderborn 1936 (poglavlje »Die Metaphysik der Sünde«, str. 215—247). — J. Hessen, Die Werte des Heiligen. Eine neue Religionsphilosophie. Regensburg 1938 (str. 180—203).

¹³ J. Lindworsky, Psychologie der Ascese. Winke für eine psychologisch richtige Ascese². Freiburg i. Br. 1936. A. Willwoll, Psychologie de l'ascèse (u članku pod naslovom »Ascèse« u: Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique. I. Paris 1934, 1001—1010. Isti, Gedanken zu einer Psychologie der Ascese. (Zeitschrift für Ascese und Mystik. 11, 1936, str. 1—21.) E. Raitz von Frentz, Selbstverleugnung. Ein Kernstück christlicher Frömmigkeit². Einsiedeln/Köln 1938.

F. Moerchen, Die Psychologie der Heiligkeit. Eine religionswissenschaftliche Studie. Halle a. S. 1908. — A. Rademacher, Das Seelenleben der Heiligen. Paderborn 1916. — W. James, Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit. Materialien und Studien zu einer Psychologie und Pathologie des religiösen Lebens¹. Deutsche Bearbeitung von G. Wobbermin. Leipzig 1925. — E. Harms, Die Variabilität der Individualpsyche, als Grundlage eines Verstehens des religiösen Menschen und des Mystikers. (Zeitschrift für Religionspsychologie. 4, 1931, str. 214—238.) Isti, Psychologie und Psychiatrie der Conversion. Leiden 1939.

W. Verkade, Die Unruhe zu Gott. Erinnerungen eines Malermönches. Freiburg i. Br. 1920 (1936: 43.—47. Tausend). Isti, Der Antrieb ins Vollkommene. Erinnerungen eines Malermönches. Freiburg i. Br. 1931 (1937: 4. Aufl., 18.—21. Tausend). — M. R. Brentano, Wie Gott mich rief. Mein Weg vom Protestantismus in die Schule St. Benedikts². Freiburg i. Br. 1926. — Ispoviesti svetog Augustina. Knjiga I—X. Preveo i uvod napisao A. Živković. Zagreb 1930. — M. Müller, Frohe Gottesliebe. Das religiös-sittliche Ideal des heiligen Franz von Sales. Freiburg i. Br. 1933.

P E T O P O G L A V L J E

RELIGIOZNI PSIHO PATI I »ŽENSKA« POBOŽNOST

SUMMARIUM

Unter religiösen Psychopathen verstehen wir Persönlichkeiten, deren Frömmigkeit insofern abnormal ist, als sie vom Gewöhnlichen und Durchschnittlichen abweicht. Es handelt sich demnach um ein »quantitatives« Kriterium, das nicht notwendig einen krankhaften Zustand mitbesagt. Als Haupttypen nennen wir den hysterischen, fanatischen, depressiven und neurasthenischen Typ. — Formen weiblicher Frömmigkeit werden oft als Entartungen hingestellt. Ausgehend vom Gedanken der Mutterschaft gelangen wir zur Einsicht, dass die Frau vorwiegend gefühlsbetont und ganzheitlich oder »integriert« handelt bzw. reagiert. Die Frau ist »unlogisch« in Ergänzung des »zu logischen« Mannes, zum Vorteil der Familie. Die weibliche Frömmigkeit ist nicht zu verwechseln mit »abnormen« Frömmigkeitstypen. Sie ist eigenständig. Die Entartungen innerhalb der weiblichen Frömmigkeit sind häufiger und krasser als in der Welt des Mannes.

U običnom se životu često služimo pojmovima o »normalnoj« i »abnormalnoj« religioznosti, dok je sa znanstvenog stajališta vrlo teško odrediti točni smisao ovog načina govora. Na osnovu čega znamo, da je neka religioznost »normalna« ili »abnormalna«? U načelu bi moglo biti tako, da se ovim izrazima želi označiti pravi vrijednosni sud, kao da bi se imala ustanoviti kvalitativna savršenost religioznosti. Međutim, to je vrlo teško, ako ne nemoguće, jer se tu već predpostavlja apodiktičan sud o vrijednosti odnosno istinitosti pojedinih konkretnih religijskih oblika. U životu je obično tako, da se »normalnost« ili »abnormalnost« u vezi s religijskim oblicima i običajima odnosi na čisto kvantitativno mjerenje. Prema tome je »normalno« ono, što se obično ili prosječno zbiva, a »abnormalno« ono, što je razmjerno riedko ili što se ne podudara s onim, što je prosječno. Iz toga se odmah vidi, da su pojmovi »normalan« i »abnormalan« vrlo neodređeni. Tko će odrediti točnu granicu između »običnog« i »neobičnog« događanja? To može biti različno u različnim krajevima i u različnim krugovima, a u mnogo slučajeva je kod prosuđivanja mjerodavan valja samo ukus pojedinaca.

Religiozni psihopati

Abnormalne ličnosti zovemo psihopatima. Njihova abnormalnost može biti takve naravi, da ili oni sami od nje trpe ili da samo zajednica odnosno okolina tu abnormalnost smatra smetnjom. U mnogo slučajeva jedno povlači za sobom i drugo. Ali načelno je opravdano promatrati abnormalnost tako, da ona na pr. prvenstveno znači smetnju i patnju za samog psihopata, a tek u drugom redu smetnju i teret za zajednicu ili barem za bližu okolinu. Može biti i obratno, da je psihopat prvenstveno resnosan i nepodnosiv za društvo, što on onda i sam osjeća te je i sebi na teret zbog svoje nemogućnosti.

Na području religioznosti moramo biti naročito oprezni, kad govorimo o psihopatima kao abnormalnim osobama. Budući da taj način izražavanja ne uzimamo u smislu vrijednostnog mjerila, to abnormalnost ovdje ne mora značiti bolest. Može biti, da su izvjestne abnormalnosti uvjetovane različnim bolestima, ali to nije nužno.

Kao što je unutar granica normalne religioznosti moguća stanovita tipologija, tako se i ovdje mogu karakterizirati tipovi, koji naravski nisu drugo nego abstraktno konstruirane sheme. Takva je tipologija s obzirom na našu spoznaju važna i koristna, ali opet nema strogog kriterija, po kojem bi se moglo ili smjelo reći, da je opravdana samo jedna ili druga tipologija. To drugim riječima znači, da su »tipovi« i njihova dioba donekle i stvar ukusa ili svojevrijednog kombiniranja.

Glavni tipovi religioznih psihopata

Nesimpatičnim izrazom »histerični psihopati« označujemo one ličnosti, koje uvijek i svagdje idu za tim, da iziđu sebe, ličnosti, koje su samo onda zadovoljne, kad njihova osoba stoji u središtu razgovora i pažnje. Njihova je »taština« tako velika, da prelazi granice onoga, što se obično podnosi. Njihova molitva, njihov rad u organiziranoj religioznoj zajednici, njihova pobožnost, njihovo pričešćivanje, njihovo mjesto i držanje u crkvi, ma da dolazi od dobre namjere i od iskrene religioznosti, ipak je samo onda podpuno »u formi«, kad se to prima na znanje. Ima na pr. osoba, koje često idu na svetu izpovied, a da povod i pobuda nisu najplemenitiji. Njima nije toliko stalo do toga, da se uistinu riješe svojih grijeha, koliko da pred izpoviednikom, kojeg eventualno više »ciene« nego što bi on sam želio, pokažu svoje nastojanje oko usavršavanja u kršćanskoj krepости. U stubištu jedne kuće čuo sam jednom prilikom razgovor, što su ga vodile dvije starije pobožne gospođe, a koji u pogledu naše stvari može biti poučan. Pripoviedala je jedna gospođa drugoj, kako je bila na svetoj izpoviedi i kako je u izpoviedi prosvjedovala protiv nekih stvari, koje »taj mladi svet« širi, dok crkva šuti. »Rekla sam ja njemu odmah, da

idem svaki drugi tjedan na izpovied. Mislila sam, neka zna, s kim ima posla. Rekla sam mu sve. Nije ništa odgovorio, nego mi je samo dao odrješenje.«

Takve osobe mogu biti vrlo privržene duhovniku, koji ih može zaposliti u različnim karitativnim akcijama. One će raditi revnije nego bilo tko, a tražit će samo »priznanje«, ništa drugo. Ipak je saobraćaj i rad s njima pun pogibelji. Njihova je duša vrlo neuravnotežena. One se mogu u svom oduševljenju zbog najobičnije sitnice brzo promieniti i poći u protivnu krajnost, sve do ogovaranja i mržnje. Postupak s njima traži puno opreza i takta. Za dušobrižnika teška zadaća! Dok bi morao iztribiti svaku taštinu, traži se od njega, da vodi računa o zahtjevima i željama, koje pred Bogom ne samo da nemaju nikakve vrijednosti, nego čak stoje na putu pravom pokoravanju Božjim zapoviedima. U toj stvari nema pravila, kojim bi se mogle izbjegavati neugodnosti i razočaranja, nego je potrebno da se postupa sasvim individualno.

»Fanatični psihopati« također nemaju prave duševne ravnoteže. Za njih je značajno, da im se nameće izvjestni sadržaj njihove svijesti, obično neka misao ili namjera, za koju čovjek inače zna, da je bez razloga, preko prave mjere naglašena. Kod fanatika je tipično, da ga takve misli određuju za borbu prema točno utvrđenom rasporedu, od kojeg ni pod kojim uvjetom ne popušta. Religiozni fanatik ili osnuje novu religiju ili provodi reformu ili umire kao mučenik za svoj ideal. Iako je borbenost ovdje značajna, ipak postoji i druga mogućnost fanatične zagrijanosti. Može netko u svoj tišini kao proročka narav fanatično posvetiti svoj život nekom idealu. On je više čudak, nego fanatik, kao na pr. neki vegetarijanci ili antialkoholičari. — Gdje vlada fanatizam, tamo je razpravljanje bez koristi. »Razlozi« ne vriede, jedino iskustvo može otrieziti.

»Depresivni psihopati« su pravi pesimisti, koji se ničemu ne mogu veseliti, jer uvijek vide samo ono, što nije u redu ili što bi moglo voditi do neugodnosti i nesreće. Kao religiozne ličnosti ovi psihopati često čine utisak, da nemaju prave volje. U najmanju ruku nemaju pravoga poleta u svom religioznom nastojanju. Naginju razmišljanju u smislu mudrovanja, a u svojoj depresiji mogu biti bojažljivi i podražljivi, meki ili zagriženi.

»Neurastenični psihopati« najviše su sebi na teret, jer pate od nepovjerenja prema svojoj vlastitoj osobi. Stoga se dogodilo, ovi psihopati traže krivnju uvijek u prvom redu kod sebe. Prema svojoj osobi uvijek su strogi. U njihovom životu prevladavaju religiozne neuroze (ukoliko govorimo o religioznosti), kako se to valjda najljepše vidi kod skrupulanata. Izpoviedna praksa vodila je u tom pogledu već do dosta sigurnih pravila, prema kojima je promašeno i neumjestno bilo koje razpravljanje sa skrupulantom. Izpoviednik mora na sebe uzeti

cielu odgovornost, a prema samom skrupulantu mjerodavan je izključivo njegov autoritet. Čim je ukopčano i skrupulantovo razmišljanje i mjerenje razloga, opet dolazi do onog tipičnog nepovjerenja i do one nesigurnosti, od koje skrupulant zapravo pati.

U duši skrupulanta imamo u načelu isto poremećenje kao kod fanatika, to jest neurozu, samo što je usmjerenost druga. Kod fanatika imamo osjećaj sigurnosti, i to u tolikoj mjeri, da se radi o težnji reformatorsko-proročanskog popravljanja svijeta. Kod neurasteničara naprotiv imamo neurozu, koja je usmjerena prema vlastitoj osobi u smislu velike nesigurnosti.

Na koncu je opravdano još i ovo pitanje: Da li je moguća svetost, prava nadnaravna svetost, u čovjeka, koji je u bilo kojem smislu psihopat? Odgovor je već načelno sadržan u onom, što smo napried rekli. Neuroze i histerija mogu imati takvu moć ili mogu izazvati takvo poremećenje, da je znatno ograničena voljna djelatnost. Milost uvijek nadovezuje na etički izpravnu volju. Što nije učinjeno slobodnom odlukom, to pred Bogom nema vrijednosti. Neke osobe čine možda mnogo toga iz navike. Ali i sama ta navika može biti stalno razpoloženje duše, stečeno opetovanim slobodnim odlukama; zato ta navika već i kao takva ima veliku vrijednost pred Bogom. Što volja čini pod uplivom ili pritiskom neurotičkih ili histeričkih činbenika, to je i manje vrijedno, ali ipak ne mora biti bezvrijedno. — Dobro je da uočimo te suvislosti, ne zato, da bismo točno mjerili stupanj zasluga pred Bogom, nego da bismo razlikovali tjelesno-duševnu uvjetovanost mnogih čina volje. Što je samo obični neurotički ili histerički simptom, to se prije znalo pripisivati neposrednom uplivu đavla. Moguć je slučaj, da je volja u pogledu nekih područja čudorednosti slaba, valjda čak nemoćna, dok je inače nepovrijeđena kao kod potpunog zdravog čovjeka.

Psihoanaliza kao terapijska metoda mogla bi ovdje dobro poslužiti. Do neuroze dolazi obično uslijed potisnutih afeata, svakako uslijed neuravnoteženosti duše, ukoliko neuravnoteženost nije i sama posljedica neurotičnog stanja. U dobi puberteta lako se stvaraju seksualni kompleksi, koji kao potisnuti porivi navaljuju na religioznu psihi. Ako već ne ćemo uvijek govoriti o prvim neurasteničnim psihopatima, ipak je vrijedno spomenuti, da navedeni kompleksi mogu voditi do onoga, što je tipično za religiozne neurasteničare, kad im se na pr. nameću nečiste predočbe i misli, dok gledaju u razpelo ili u kipove i slike svetaca. Niti se ovdje može naći točna granica za onu vrstu ženske religioznosti, koja kod neudatih osoba naročito iztiče misao o »zaručnici Kristovoj«. Mi smo već na drugom mjestu naglasili, da je promašeno i krivo, ako se religioznost svodi na eros. Ali psihologijski moramo vidjeti pogibelji, koje priete, kad seksualni porivi kao neuroze provalje u svetište re-

ligioznosti. Prevelika nježnost u pobožnosti može kadkad i nesvjestno biti kao naknada ili nadomjestak za ono, čega se pojedinac slobodno odrekao i što je eventualno velikodušno žrtvovao. Koliko god bila opravdana i uzvišena misao o »Kristovoj zaručnici« kao duhovno-religioznom sjedinjenju s Kristom, psihologija čovjeka pokazuje, koliki je oprez ovdje potreban.

»Ženska« pobožnost

Tim dolazimo obćenito do pitanja o naročitoj svojstvenosti ženske psihe u odnosu prema religioznosti.

Za karakteriziranje ženske psihe ima toliko različitih formula, da bi se skoro moglo činiti, da između muške i ženske duše nema nikakvih dodirnih točaka. Pretjerava se, kao da je ženska psiha uistinu sasvim »drugčija«. Neke od tih formula ponavljaju se tako stalno, da bi čovjek mogao misliti, da je njima izrečen vrijednosni sud, o kojem se dalje ne može ni razpravljati, — dakako, uvijek u prilog muškarcima. U pitanjima religije i pobožnosti idu mnogi — obično nepozvani! — tako daleko, da po nekim očito pretjeranim ili nastranim oblicima ženske religioznosti izriču sud o vrijednosti ili bezvrijednosti religije uobće. Tako nam ovi razlozi posebno nalažu, da s psihologijskog stajališta iznesemo one momente, koje treba smatrati značajnima za žensku dušu. U žarištu ciele problematike stoje sljedeća dva pitanja:

Zašto ženska religioznost ima obično naročitu čuvstvenu naglašenost?

Zašto je žena u svom predanju »fanatičnija« od muškarca? A moglo bi se to isto i negativno pitati ovako: Zašto je žena, kad zabludi ili padne, gora od muškarca?

Unapried treba izključiti prigovor, koji bi mogao nastati uslijed toga, što pogled na život može uvijek naći primjere i za ono, što se protivi tvrdnjama, što se iznose kao »stalnost« ili »zakon«. Ali tu vrijedi izreka, da iznimke potvrđuju pravilo. Na području duševnosti uobće nema one zakonitosti, koja vrijedi u fizikalnoj stvarnosti. Može se naime s pravom reći, i to u smislu »pravila« ili »zakona«, da majka ljubi svoje djetete. Zato je ipak moguće, da se nađe koja majka, koja čini protivno. Bilo je izlaganja i ubijanja djece, a ne može se reći, da majke kod toga nisu sudjelovale. U svjetlu ovih »nastranih« slučajeva samo još više dolazi do izražaja činjenica, da psihi prave majke odgovara ljubav prema vlastitom djetetu, a ne mržnja ili čak ubojstvo. — Drugi primjer. Ima muškaraca, koji su u svom ponašanju, u svojim kretnjama i u svom načinu shvaćanja stvari vrlo slični ženskim osobama, pa su uslijed toga nesimpatični drugima, i muškarcima i ženama. Ima i obratno žena, koje ili jesu ili barem hoće biti u svemu kao muškarci, pa zato ni one ne uživaju simpatije drugih. — Dobro je, da imamo na umu ove

činjenice, jer se iz njih najbolje vidi, da pojedinačni primjeri iz života po sebi ne mogu oboriti obće tvrdnje. Ti su primjeri u našem slučaju takve naravi, da baš potvrđuju ono, što se prikazuje kao stalno ili pravilno, a utoliko i kao *značajno*.

Za upoznavanje ženske psihe treba polaziti od one zadaće, koju bismo mogli nazvati metafizičkim poslanjem žene. Radi li se tu o vrlo abstraktnoj stvari? Ni najmanje. Radi se o poslanju, koje je tako konkretno, da o njemu ne bi ni trebalo govoriti, kad ne bi bilo i takvih ljudi, koji u novije vrijeme traže novu »životnu svrhu« ili novi »životni smisao« za onu ženu, koja je protiv svoje volje ostala neudata.

Metafizičko poslanje žene je *materinstvo*. To je ono, što sačinjava bit žene.

Žena je po svom tielu tako građena, da bi mogla izpuniti svoju zadaću kao majka. Prilike mogu iznimno tražiti ili bilo kako voditi do toga, da se kod nekih ženskih osoba ne ostvari materinstvo. No zato se ipak ni najmanje ne mienja tjelesna konstitucija tih osoba. — A tko bi se usudio reći, da duša žene nije prvenstveno usmjerena prema idealu materinstva? Sve je to tako očito, da ovdje ne treba ništa dokazivati, već samo podsjetiti na poznate stvari.

Kao roditelji imaju otac i majka takav odnos prema djetetu, što se ima roditi kao njihovo diete, da je skoro suviše iztaknuti, da je majka djetetu mnogo bliža nego otac. Diete se oblikuje u utrobi majke. Ono se hrani majčinom hranom i živi majčinim životom. Za sve to vrijeme otac nema nikakvog neposrednog dodira s djetetom. Majka naprotiv proživljava za to vrijeme cijeli novi svijet. Psiha žene, koja očekuje diete, uvjetovana je različnim doživljajima fiziološke naravi, a prema njima ima i naročito obilježje, kojim se ona »bitno« razlikuje od psihe mužkarca. Stavljamo rječ »bitno« pod znakove navoda, da bismo ujedno naglasili onu neodređenost, koje moramo ovdje ostati svjestni. Muž i žena su ljudi; prema tome nema prave bitne razlike u pogledu njihove psihe. Međutim, kad se uzimaju svi tipični ili značajni momenti mužke psihe, pa se suprotstavljaju tipičnim i značajnim momentima ženske psihe, onda ipak imamo neku oprečnost, koja je više nego samo »sporedna« ili »slučajna«. Kažemo, da je »bitna« oprečnost.

Kao majka žena u pravom smislu rieči služi životu, i to tako, da je na svakom koraku svjestna, da je cijeli njen rad kao i svaka njena briga usmjerena prema oblikovanju osobe. Majka mora toliko toga činiti, što po sebi nema »smisla«. Mislimo samo na svagdašnji posao oko malog djeteta i na sve ono, što spada na vođenje kućanstva. Ali i najmanja stvar dobiva u očima majke svoj duboki smisao, kad je usmjerena prema djetetu ili mužu kao osobama. Majka je u tako velikoj mjeri

vezana na diete, da bi se čak moglo reći, da majka i diete kroz cijeli niz godina žive istim životom. Kad je diete najnježnije, kad ono najviše treba tuđu pomoć, onda je majka uvijek spremna, da čini sve. Ona će žrtvovati i život svoj, samo da bi spasila život djeteta. Odtuda je i razumljivo, da je žena, koja je po svom prirodnom određenju »majka«, tek onda u svom elementu, kad se radi o tom, da treba »služiti osobi« ili »spasiti osobu«. Abstraktne ideje i vrjednute dobivaju kod nje svoj pravi smisao, kad ih proživljava u stanovitoj usmjerenosti prema osobi, koju ona ljubi i kojoj zato rado služi.

Iz istog razloga razumljiva je i druga značajna crta žene: ona osjeća nekom instinktivnom sigurnošću, što treba činiti u interesu obitelji. Uzmimo slučaj, da se radi o odluci, koja je sudbonosna za cijelu obitelj. Muž stoji pred odlukom, koja će zauvijek ili usrećiti ili unesrećiti obitelj. On mjeri razloge za i protiv, a ne može doći do jasnog zaključka. Razlozi, koji su za i protiv, ne eliminiraju se. Za njega je odluka prema tome takoreći nemoguća, barem ako postupa »razborito« prema jačini i vrijednosti razloga. Žena isto tako promatra razloge, ali ona već od početka ni ne pazi toliko na njihovu teoretsku vrijednost, već obćenito prema situaciji stvari »instinktivno osjeća«, što valja činiti. Možda abstraktni razlozi stvarno više govore za odluku u protivnom smislu. Ali ona ne popušta. Neprekidnim poslom oko čuvanja ugroženog života vježbala se ona u prepoznavanju pravih pogibelji. Kod nje nema onog razglabiranja, koje je tipično kod mužkih, nego je mjerodavno ono, što u pomanjkanju boljeg izraza zovemo »životnim instinktom« ili »instinktivnim osjećajem«. Taj osjećaj može doduše i varati, ali što to znači, kad nitko od ljudi nije nepogrješiv?

Ako se želimo služiti izrazom novije psihologijske terminologije, možemo reći, da nam se mužkarac obćenito prikazuje kao »desintegrirani tip«, dok je žena »integrirani tip«. Kod ove terminologije vodi se računa o načinu, na koji djeluju mužkarci i žene. Uzmimo opet slučaj, koji će svima biti poznat iz konkretnog života. Mužkarac može biti strog kao pretpostavljeni »šef«, pedantno strog, bez razumijevanja za svoje suradnike, nepristupačan svakoj šali. Ali se on iz ureda može vratiti kući i biti najobzirniji i najprijazniji »bračni drug«, pristupačan svakoj želji svoje žene i svoje djece, upravo slab prema ženi i djeci. Ne samo to. On može biti strog u uredu, dok ustmeno razpravlja sa svojim suradnicima, a za tren oka slab i nemoćan na brzoglasu u razgovoru sa članovima svoje obitelji. Taj brzi prielaz, ta brza promjena »razpoloženja« kao da znači mogućnost, koja je tipična kod mužkaraca. U jednom i u drugom slučaju govori doduše cijeli čovjek, ali ne cjelovito ili »integrirano«, nego kao podijeljen svojim interesom na više područja. Tko to ne shvaća, neka misli na malo diete, koje reagira uvijek cjelovito ili »integrirano«. Mislimo na diete

pred razsvietljenim borom: to je veselje, u kojem ne možemo razlikovati udio razuma, srдца i čuvstva, — veselje kao utje-
lovljeno gledanje, u kojem se najviše očituje spomenuta cjelo-
vitost ili integriranost. Kod odraslog čovjeka nije tako. On
može razumom uviđati, da se ima veseliti, a da ga srđce ipak
ne sluša — Bog zna, iz kakvih razloga. On se može veseliti, ali
ujedno biti uvjeren, da za to veselje nema pravih razumskih
razloga. Kod njega je zato češće slučaj, da razum čini jedno, a
srđce drugo: »cjelina« kao da je razstavljena na dielove, koji
kao da djeluju zasebno — »desintegrirano«.

Uočujemo li sad način, na koji duševno djeluje ili reagira
žena, onda vidimo, da ona najviše djeluje i reagira cjelovito
ili »integrirano«. Odtuda i velika čuvstvena naglašenost njenog
doživljavanja. Razum se ne može toliko »emancipirati« od
onoga, što instinktivno brani i štiti život, da bi mogao »samo-
stalno« ili »hladno« izpitivati pojedine situacije. On ostaje
podređen onom prokušanom »životnom instinktu«, koji se uvijek
pokazao sigurnim vodičem.

U vezi s ovim mislima valja spomenuti i onu krilaticu,
prema kojoj obično mužkarci tvrde, a žene često s ponosom
priznaju, da žena »ne misli logično«. Prema onom,
što smo napried rekli, nije preveć teško stvoriti sud o tom, da
li je ta alogičnost nedostatak ili naprotiv prednost. Ako imamo
pred očima činjenicu, da je žena po svom prirodnom određe-
nju majka, onda i njenu zadaću treba prvenstveno vidjeti
u tom, da upodpuni psihu mužkarca. Kao što »pretjerana« lo-
gičnost za mužkarca može značiti nedostatak u pogledu spo-
sobnosti odlučivanja, tako isto i takozvana nelogičnost žene
može značiti pravi nedostatak. Uvijek onda, kad žena zalazi u
poslove mužkarca, očitovat će se njena alogičnost kao manjka-
vost i nedostatak. Međutim, i obratno, uvijek onda, kad žena
uistinu nastupa kao žena ili majka, pokazat će se njena »nelo-
gičnost« kao prednost — i mužkarac će rado htjeti izkusiti tu
sretnu »nelogičnost«, koja je kao instinktivni čuvar života.

Na »integriranosti« ženskog doživljavanja osniva se i ona
pojava, koja je karakterizirana riečima, po kojima »žene mogu
biti veći vragovi nego mužkarci« (Knittel). Sreća je uživati
povjerenje i blagost žene. Ali je više nego nesreća izkusiti
njeno nepovjerenje, njenu nepravdu i mržnju. U svojoj ne-
pravdi i mržnji je žena sliepa. Ne poznaje nikakve obzire. Zato
je ogovaranje i klevetanje žene kao otrovno oružje. Žena se u
svojoj nepravdi i mržnji zatvara razlozima, a sluša samo na
diktat svojih čuvstava. U tom pogledu ide ona tako daleko, da
s pravim fanatizmom »pije krv« onoga, koga progoni, a u svo-
joj sliepoj zagriyanosti ne boji se ni kazne ni smrti. Ima žen-
skog junačtva, što u stvari nije drugo nego naličje njene »integ-
riranosti«.

Budući da žena naginge onome, što je cjelovito, to je
ona i sklona radikalizmu i rigorizmu, nažalost i pretjerivanju.
Ma da je ona po svojoj čudi blaga i nježna, ipak je stroža nego
mužkarac u prosuđivanju čudorednog zastranjivanja. Ona brzo
oprašta, ali i brzo odsuđuje. Njena je odsuda isto tako radikalna,
koliko je njeno praštanje širokogrudno. Ali se nije igrati ni
s njenim praštanjem. Ne kaže se uzalud: »Teško onome, koji se
ženi zamjeril!«

Sve to zvuči paradokсно i utoliko nevjerovatno. U stvari se
radi samo o dosljednostima one cjelovitosti teženja i djelovanja,
koja je značajna za ženski bitak. U potvrdu toga izplatilo bi se
na pr. potanje izpitati poviest racionalizma i misticisma. Dok
među vođama i pristašama racionalizma jedva nalazimo koju
ženu, dotle u misticismu žene igraju znatnu ulogu. Mužkarac se
u svom realno-objektivnom promatranju stvari prvenstveno
ravna po zakonima »hladne« logike. Zato njegova pobožnost
često ne pokazuje onu osobnu toplinu, koju stvarno ima. Žena,
naprotiv, u svom osobno-subjektivnom promatranju i procje-
njivanju stvari često pokazuje toplinu i tamo, gdje je stvarno
nema, ili barem pokazuje više topline, nego što je stvarno ima.

Koliko topline i blaženstva ima u materinstvu, koje je kao
vrhunac ženske »integriranosti«, toliko gnusnosti i gnjiloće na-
lazimo kod žene, koja je poznata pod imenom »prostitutkinje«,
a kod koje »integriranost« doživljavanja ima sasvim negativni
predznak.

Bilo je potrebno upozoriti na sve navedene momente, jer
je prema njima odmah razumljivo, da ženske osobe imaju
svoju naročitu religioznost, koja je »čudna« ili »smiešna« samo
onda, kad je mjerimo krivim mjerilom, naime mjerilom muž-
karca. Žensku pobožnost treba poštivati. Samo treba znati, da
i unutar ženske pobožnosti može biti nastranih oblika.

Žena više nego mužkarac treba nekoga, kome se može po-
vjeriti u svim svojim tajnama, nekoga, koji joj može pomoći.
Ona nije navikla da stoji »sama« u životu. Njen položaj u obi-
telji znači podređenost u najboljem smislu rieči, podređenost
interesima obitelji, u kojoj je ona spremna na potpuno preda-
nje i na sve žrtve. Ta se crta očituje i u ženskoj religioznosti,
prije svega u ljubavi žene prema Bogu. Za naše mišljenje i
za naše predodžbe je Bog abstraktna vrjednota, koja dobiva
konkretniji sadržaj tek po analogijama iz našeg života. Žena
je u ljubavi prema mužu našla zaštitu i sigurnost. U ljubavi
prema Bogu naći će ona to isto u daleko savršenijem obliku.
Motiv ljubavi nije isti, kao što ni ljubav djece prema roditel-
jima nije istovjetna s onom vrstom ljubavi, kojom muž ljubi
ženu. Ipak ima stanovite sličnosti, a ta sličnost ima svoje veliko
spoznajnoteoretsko značenje.

Ne bi se nikad smjelo zaboraviti, da ženska pobožnost nije nikakva psihopatološka pojava, nego da je ona u pravom smislu rieči ravnopravna s oblicima mužke pobožnosti. Ipak je sigurno, da na području ženske pobožnosti ima više nastranosti odnosno abnormalnosti nego što je to slučaj kod mužke pobožnosti.

LITERATURA

F. Moerchen, Die Psychologie der Heiligkeit. Eine religionswissenschaftliche Studie. Halle a. S. 1908. Isti, Ungewöhnliche Äusserungen religiösen Lebens und geistige Abnormität. (Religion und Geisteskultur. 6, 1912, str. 211—227.) — A. Gemelli, Skrupulosität und Psychasthenie. Regensburg 1915. — A. Rademacher, Das Seelenleben der Heiligen. Paderborn 1916. — Th. Müncker, Der psychische Zwang und seine Beziehungen zu Moral und Pastoral. Düsseldorf 1922. Isti, Die psychologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre. Düsseldorf 1934. — K. Schneider, Zur Einführung in die Religionspsychopathologie. Tübingen 1928. — E. Lenk, Frauentypen. Heilige, Mütter, Dirnen. Berlin 1928. — K. Schjelderup, Die Askeze. Berlin 1928. — J. Hainz, Das religiöse Leben der weiblichen Jugend. Ein Beitrag zur Religionspädagogik auf Grund einer Umfrage bei ehemaligen katholischen Schülerinnen höherer Lehranstalten. Düsseldorf 1932. — O. Karrer, Seele der Frau. Ideale und Probleme der Frauenwelt. München 1932. — A. und G. Clostermann, Über das Werden des jugendlich-weiblichen Gewissens. Eine Studie zur Psychologie der Reifezeit. (Jugend-Ringen, Heft 2.) M. Gladbach 1933. — A. Antweiler, Schwierigkeiten der Frauenseelsorge. (Frauenart und Frauenleben. 29, 1939, str. 61—73.) — B. van Acken, Hysterie. Beitrag zur speziellen Seelsorge. Paderborn 1940. — I. Klug, Die Tiefen der Seele. Moralphysiologische Studien. Neunte, revidierte und verbesserte Auflage besorgt von J. Mayer. Paderborn 1940. — R. Müller-Freienfels, Die Liebe zwischen Mann und Frau². Bad Homburg v. d. H. 1940. — A. Adam, Spannungen und Harmonie. Erwägungen über den Zusammenhang von Dogma und Leben². Kevelaer Rhld. 1941. — M. Moers, Das weibliche Seelenleben. Seine Entwicklung in Kindheit und Jugend. Berlin 1941.

Mogu se preporučiti i sljedeće knjige: A. Laub, Nervenkrankheit durch Gottes Geist. Studien- und Erfahrungsfrüchte. Freiburg i. Br. 1922. Isti, Seelenabgründe. Fehlentwicklung und Heilbehandlung des Charakters in Erziehung und Selbsterziehung. Freiburg i. Br. 1932. — R. Liertz, Wanderungen durch das gesunde und kranke Seelenleben bei Kindern und Erwachsenen. München 1923. — G. Heymans, Die Psychologie der Frauen². Heidelberg 1924. — I. Erhard, Seelische Ursachen und Behandlung der Nervenleiden. Freiburg i. Br. 1925. — E. Kretschmer, Über Hysterie². Leipzig 1927. — I. Klug, Willensfreiheit und Persönlichkeit. Moralphysiologische Vorträge. Geleitet von J. Mayer. Paderborn 1932. — A. Hämel-Stier, Das Seelenleben der heiligen Johanna Franziska von Chantal. Ein wissenschaftlicher Beitrag zur Psychologie weiblichen Heiligkeitstrebens. Würzburg 1937. — J. Geirely, Wer bin ich? Gedanken über Frauenwesen und Frauensendung. Paderborn 1937.

ŠESTO POGLAVLJE

PSIHOLOGIJA STIGMATIZACIJE

SUMMARIUM

Die Frage nach dem »psychogenen« Ursprung der Stigmen wird in weitgehender Anlehnung an A. Mager und G. Wunderle dahin beantwortet, dass weder der Psychologe noch der Psychiater berufen ist, dieses Problem apodiktisch zu lösen. Psychologie und Psychiatrie können lediglich aufmerksam machen auf die Bedingungen, unter denen eine natürliche Stigmatisierung denkbar wäre; sie können auch hinweisen auf die seelischen Faktoren, die bei der durch Gnadenkraft bewirkten Stigmatisierung mitwirken oder auch nur mitschwingen. — Von aussen beigebrachte Wunden werden nicht als echte Stigmen betrachtet. Sie entstehen also entweder auf psychischer Grundlage (psychogen) oder sie sind ausschliesslich ein Werk unmittelbarer göttlicher Einwirkung. Die »psychogene« Stigmatisierung kann wiederum so aufgefasst werden, dass die Seele aus eigener Kraft befähigt ist, unter bestimmten Voraussetzungen, die vielleicht pathologischer Natur sind, dem Leib die Wundmale Christi zu vermitteln. Es wäre aber auch denkbar und erscheint wahrscheinlicher, dass erst die übernatürliche Gnadenkraft die Seele unter bestimmten Voraussetzungen, die dann auch noch pathologischer Natur sein können, dazu befähigt, Stigmen am Leib hervorzurufen. Dass Gott auch unmittelbar, ohne »Zutun« der Seele bzw. ohne an psychophysische Voraussetzungen gebunden zu sein, Stigmen bewirken kann, ist ausser Frage.

Stigme i stigmatizirane osobe

Među značajnim pojavama katoličke religioznosti poznata je naročito takozvana stigmatizacija. Ta je pojava s psihologijskog stajališta vrlo zanimljiva. Danas je ona k tomu i dosta aktualna, osobito povodom literarne borbe oko stigmatizirane Terezije Neumann iz Konnersreutha.

Grčka rieč »stigma« znači ubod, znamenje, žig na čelu ili na rukama pobjeglih robova, a kadkad i žig na čelu ili na rukama ulovljenih neprijatelja. U terminologiji kršćanstva stigmatizacijom označujemo činjenicu, da je netko odlikovan znakovima ranjenoga Krista, odnosno ranama razapetog Spasitelja. Kad je govor o nutarnjoj stigmatizaciji, onda se misli na nevidljive mistične rane, zapravo na bol, što ga netko ima po onim mjestima tiela, koja odgovaraju Kristovim ranama. Kad je naprotiv govor o izvanjskoj stigmatizaciji, onda se misli na prave fizičke rane, gdje skoro uvijek ima krvarenja na koži ili pod kožom, krvavih mjehurića, a vrlo često tankih kožica, kroz koje sja krv. Te se rane mogu nalaziti na različnim mjestima tiela, obično tamo gdje Krist u svo-

joj muci bio tjelesno znatno ranjen: na rukama, na nogama i na prsima (od razpeća), po glavi i na čelu (od trnove krune), po leđima i po ostalom tielu (od bičevanja i od križnog puta).

Značajno je, da se kod stigmatizacije krvarenje vraća u stanovitim periodičkim razmacima, i to bilo na istim bilo na različitim mjestima. Stigme mogu jednom nestati ili ostati nepromijenjene do same smrti. Nikad stigme ne vode do upale ili gnojenja, a protive se normalnom liječenju.

Obično se kaže, da danas znamo za 330—350 stigmatiziranih osoba, od kojih je Crkva samo oko 60 podigla na čast oltara, i to ne zbog same stigmatizacije, nego zbog svetog života. Bile su to osobe, koje su u svojoj svetosti bile odlikovane Kristovim ranama. U sv. Franji Asiškome Crkva 17. rujna svake godine izričito slavi stigme ili svete rane, smatrajući da je Krist, »kad je svet ohladnio, u tielu svetoga Franje obnovio svoje svete rane, da razpali srдца naša ognjem ljubavi svoje« (molitva sv. mise).

Neki krivo drže, da je već sv. Pavao bio stigmatiziran. To se mišljenje osniva na neizpravnom shvaćanju njegovih rieči u poslanici Galaćanima: »Ja nosim na tielu svome znakove rana Gospodina Isusa« (6, 17). Time sv. Pavao hoće samo naglasiti, da je preko mjere bio izbijen zbog svog propovijedanja (II. Kor. 11, 23), a da brazgotine zadobivenih rana otvoreno svjedoče, da je on vjeran Kristu. Uostalom, sv. Pavao još u drugom smislu sasvim obćenito kaže, da svi »uviše nosimo amo i tamo smrt Isusovu u tielu, da se i život Isusov na našem tielu očituje« (II. Kor. 4, 10).

U pogledu statističkih podataka o stigmatiziranim osobama smatra se najkласičnijim autorom francuzki profesor medicine A. Imbert-Gourbeyre¹. U njegovom popisu ima 321 stigmatizirana osoba². Pisci, koji su pisali poslije njega, redom se pozivaju na njegovo djelo. Međutim, znanstvena je vrijednost toga djela vrlo prieporna. Poznati franjevac A. Gemelli naglašuje, da je katolički liječnik Imbert-Gourbeyre »utrošio mnogo tinte« u dokazivanje nadnaravnosti svetih rana, pa da su mnogi pisci mirne duše prepisivali njegove argumente, koji da su od neznatne vrijednosti³. Pozivajući se na sud isusovca H. Thurstona, da Imbert-Gourbeyre nije nimalo kritičan u prosuđivanju historijskih vrela, pred nekoliko godina je redemptorist P. Debongnie kritički izpitao povijestne dokumente o stigmatiziranim osobama 13., 14. i 15. stoljeća⁴. Imbert-Gour-

¹ A. Imbert-Gourbeyre, *La stigmatisation, l'extase divine et les miracles de Lourdes*. Paris 1894, dva svezka.

² A. Imbert-Gourbeyre, navedeno djelo, I, str. XXI—XLI. Počinje sa sv. Franjom Asiškim, god. 1224.

³ A. Gemelli, *Le stimate di S. Francesco nel giudizio della scienza*. (Vita e pensiero. 15, 1924, str. 589.)

⁴ P. Debongnie, *Essai critique sur l'Histoire des Stigmatisations au Moyen âge*. (Études Carmélitaines »Douleur et Stigmatisation«.) Paris 1936 [II], str. 22—59.)

beyre nabraja 32 stigmatizirane osobe 13. stoljeća. Međutim, sad znamo, da od ovih treba odmah 16 osoba izključiti, jer se kod njih ne radi o stigmama u strogo smislu rieči. U popisu stigmatiziranih osoba 14. stoljeća među ostalima treba brisati sv. Gertrudu, koja je imala samo »duševnu ranu« na srđcu. Isto tako treba po Debongnieu brisati sv. Katarinu Siensku, jer su njene rane bile »nevidljive«. U dominikanskom se redu svejedno slavi stigmatizacija sv. Katarine Sienske, i to po odobrenju Benedikta XIII. (prije se slavila 1. travnja, a sad 3. travnja). A. Gemelli brani nadnaravnost ove »nutarnje« stigmatizacije, ali primjećuje, da je ona posve specialnog značaja⁵. Konačno i u 15. stoljeću od 25 navedenih stigmatiziranih osoba u statistici Imbert-Gourbeyrea treba više njih brisati, i to zato što se kod njih radi o običnim mukama bez rana ili što u nekim slučajevima nema pouzdanih dokumenata o stigmama⁶.

Može se doduše reći, da je broj stigmatiziranih osoba stvarno mnogo veći nego što znamo iz pismenih statistika. Ipak treba imati na umu, da se pred forumom znanosti i Crkve ne mogu opravdati svi oni slučajevi, o kojima govori literatura. Uzprkos tom je značajna činjenica, da je stigmatizacija na pr. u istočno-pravoslavnim crkvama nepoznata. Jedan njihov stručnjak kaže čak, da istočno-pravoslavne crkve u načelu zabacuju stigmatizaciju, smatrajući da ona znači odstupanje od pravog puta istočno-pravoslavnog mističnog bogoslovlja. U islamskoj religiji također nema stigmatiziranih osoba, što je uostalom i razumljivo, kad znamo, da se njena nauka uobće protivi nutarnjem značenju stigmatizacije⁷.

Za psihologa je sumnjiva činjenica to, što su stigmatizirane osobe velikom većinom ženske. Od ukupnog broja poznatih stigmatiziranih osoba ima odprilike jedna osmina

⁵ »Come sopra ho detto è da ritenersi di natura soprannaturale il caso di S. Caterina da Siena. Per le stimate di san Francesco la Chiesa, autorizzando la celebrazione di un ufficio proprio, ne sanzionò la realtà e il carattere, e lo fa in modo solenne. Per santa Caterina manca una tale solenne affermazione, ma noi possiamo ritenere di carattere soprannaturale le sue stimate... Ma le stimate di santa Caterina non si prestano molto facilmente a una dimostrazione come quelle di S. Francesco; inoltre questo miracolo ha un tale carattere così proprio che merita uno studio a parte.« A. Gemelli, navedena razprava, str. 598—599 pod 1. — Koliko danas znamo, prvi je sv. Franjo Asiški imao stigme. Kod njega stigmatizacija nije popraćena patološkim pojavama, a i oblik njegovih svetih rana razlikuje se od većine poznatih slučajeva.

⁶ P. Debongnie pri koncu svoje razprave (str. 58—59) kaže: »Avec le XVI^e siècle, les investigations critiques deviennent de plus en plus compliquées, la critique du témoignage plus délicate aussi. Depuis le siècle dernier, les médecins se mêlent régulièrement de ces affaires, et leurs enquêtes demandent une compétence spéciale.«

⁷ P. Debongnie, navedena razprava, str. 26—27. Pisac se izričito poziva na odgovore, što ih je dobio od »naročito kvalificiranih specialista«.

muških. Ženske stigmatizirane osobe često nemaju samo stigme, nego se na njima ujedno primjećuju najrazličnije patološke pojave. Postanak tih patoloških pojava tumači se na dva načina: psihogeno ili histerijom.

Izraz »psihogen« znači, da je nešto »iz duše nastalo«, da nečemu treba tražiti uzrok u duši. Tako se tumači čitav niz bolesti kao posljedica kolebanja duševne ravnoteže ili jačih potresnih doživljaja. »Psihogeno« nastaju sve one pojave, koje nastaju sugestijom ili autosugestijom. Netko si može tako živo i intenzivno predložiti neku bolest, da na njegovom vlastitom tijelu nastaju iste ili slične pojave. Ili se netko pretjeranom pažnjom čuva izvjestne bolesti, a najednput osjeća bol kao da ima tu bolest ili se stvarno i razboli od nje.

Histerija nije prava bolest, nego izraz, kojim se u psihiatriji nazivaju sve one reakcije, koje kod »duševno« bolesnih ljudi vode do tjelesnog poremećenja, ali uvijek tako, da je kod čitavog procesa po sriedi želja ili namjera bolestne osobe. Često se ta namjera može samo vrlo teško prepoznati. Neki se svojom bolešću hoće praviti važni ili žele skrenuti na sebe pažnju svoje okoline. Drugi hoće izazvati saučešće, izbaviti se iz neugodne situacije, prisiliti druge na pomoć i slično. U religioznom pogledu može biti slučaj, da se netko na taj način hoće prikazati kao naročiti izabranik Božji, kao najnevredniji sluga Božji, kao patnik i mučenik. — Kad kažemo, da se radi o »duševno« bolesnim ljudima, kod kojih izvjestne reakcije vode do tjelesnih poremećenja, onda ne mislimo reći, da tih reakcija ima samo kod umobolnih ljudi, to jest u stanju ludila. Iztičemo samo, da se radi o reakcijama duševnog podrijetla, ali koje su takve naravi, da vode do stanovitih tjelesnih poremećenja. — Ne može se točno odrediti granica između simulacije i histerije. Tko simulira, taj svjestno vara, taj se samo pravi kao da je bolestan. Tko je histeričan, taj stvarno pati od nečeg, što djeluje kao prava bolest. Tu se ne radi o svjestnom varanju, nego o pojavama, koje su nastale u vezi s jakim afektima, ali ipak o takvim pojavama, koje su mogle nastati i koje traju zato, što »bolesnik« hoće postići neku svrhu. Ta svrha može u sebi biti uzvišena i plemenita. Zato s pojmom histerije nije nužno spojen pojam čudoredne malovrednosti. Fanatik je često i histerik, čak i onda, kad se bori za najplemenitije ideale.

Histerik baš ne mora svjestno »htjeti« ili »željeti« nešto, on ne mora namjerno »težiti« za nečim. U načelu je ista stvar, kad se on »boji« nečeg. U svim tim slučajevima histerik »očekuje« nešto, i to je presudno. Ima histerika, koji hoće da su bolesni, da bi izazvali pažnju i brigu drugih ili da bi na bilo koji način sebi koristili. Ima i takvih, koji čine sve, da bi ozdravili, a ipak ostaju bolesni, samo zato što se u svom hipohondričnom strahu neprestano bave svojom tobožnjom bolešću.

Neki si utvaraju, da su bolesni, pa u polutamnoj sobi u krevetu prave scene i tiraniziraju svoju vlastitu obitelj i liečnika. Drugi intrigiraju, pišu anonimne listove, ogovaraju i kleveću, izmišljaju seksualne i druge prepade, i to jedino da bi doživjeli neku senzaciju ili neki skandal. Ima bogatih žena, koje krađu po dućanima i prodavaonicama, i to opet samo zato što ih draži ono, što je zabranjeno, i jer razbludnim draženjem uživaju u pogibelji, da ih se uhvati⁸.

Rekli smo, da naročito kod stigmatiziranih ženskih osoba često opažamo različite patološke pojave. To su na pr. histerička uzetost, histerička sljepoća, takozvano čitanje misli, razumijevanje nepoznatih stranih jezika, viđenja, jedna vrsta života bez jela i pila, onda život bez spavanja i slično. Kod svih stigmatiziranih osoba opažamo veliku pobožnost prema ranjenom Isusu, pobožnost, koja je razmjerno pretjerana, potencirana do krajnjih mogućnosti, pobožnost, koja je u nekim slučajevima takoreći djetinjasta. Značajno je i to, da su stigmatizirane osobe prije svoje stigmatizacije obično mnogo patile, naročito tjelesno. Stigme nastaju u velikim tjelesnim patnjama, u bolestima, najčešće tako, da se ni ne zna odmah, da se radi o neobičnim ranama. Skoro kod svih isti je razvitak. Prvo velika bolest ili potresni nutarnji doživljaji. Onda se pojavi jedna ili druga stigma, a obično traje nekoliko mjeseci, dok se ne pojave sve stigme s periodičkim krvarenjima. Samo se riedko pojave sve stigme najednput⁹.

Mogu li stigme nastati psihogeno?

Psihologu se nameće pitanje, da li stigme mogu nastati naravnim putem. To pitanje o mogućnosti naravnog postanka stigmatizacije treba odmah tako specificirati, da pitamo za mogućnost takozvanog psihogenog podrijetla svetih rana. Nema naime sumnje, da stigme nisu obični ubodi. Uobće se ne smatraju pravim stigmama one rane, koje nastaju svjestnim ili nesvjestnim mehaničkim »manipulacijama«, to jest prevarom. Ako stigme mogu nastati naravnim putem, onda pravi uzrok treba tražiti u naročitim duševnim procesima. To bi u prvom redu bila sugestija ili autosugestija osjetljivih osoba odnosno osoba osjetljive konstitucije.

Psiholog mora voditi računa o medicinskom aspektu stigmatizacije. Koji su momenti u toj stvari važni? Upozorit ćemo na ono, što psiholog mora bezuvjetno znati, kad pristupi svojoj zadaći. Danas se više ne smije tvrditi, tako iztiče A. Gemelli, da se samim histerizmom postizavaju organske pro-

⁸ Tako psihiatar u Münchenu O. Bumke, Gedanken über die Seele, Berlin 1941, str. 147—148 i 329.

⁹ J. Teodorowicz, Konnersreuth im Lichte der Mystik und Psychologie, Salzburg-Leipzig 1936, str. 278.

mjene¹⁰. Pariški profesor medicine J. Lhermitte drži, da je proces stigmatizacije s medicinskog stajališta »absolutno nerazumljiv«, jer da nema ni jednog fiziološkog procesa, koji bi bio približno ono, što je stigmatizacija¹¹. Francuzki liečnik J. Tinel pokušao je doduše ukazati na neke fiziološke i patološke procese, prema kojima bismo imali neku analogiju za tumačenje stigmatizacije. Ali to je samo komplicirana hipoteza, za koju on sam kaže, da je zasad o tome jedina hipoteza, koja nije sasvim absurda¹². Ipak treba i obratno upozoriti na to, da na pr. R. Schindler brani mogućnost, da se kod nekih naročito disponiranih osoba hipnozom stvaraju rane na bilo kojim mjestima tiela u obliku krvarenja kože ili u obliku krvavih mjehurića, a da se istim putem mogu izliječiti rane, koje su se godinama protivile normalnom liječenju¹³. Po A. Lechleru poznat nam je slučaj, gdje je jedna teško histerična protestantkinja autosugestijom (poslije predhodne sugestije) izazvala, kako neki tvrde, punovriedne stigme na rukama, na nogama i na čelu; ona također plače krv kao stigmatizirana Terezija Neumann¹⁴.

¹⁰ A. Gemelli, navedena razprava, str. 597.

¹¹ J. Lhermitte, Le Problème médical de la Stigmatisation. (Études Carmélitaines »Douleur et Stigmatisation«, str. 72—73.)

¹² J. Tinel, Essai d'interprétation physiologique des Stigmates. (Études Carmélitaines »Douleur et Stigmatisation«, str. 97.)

¹³ Slično tvrdi: J. Raacke, Grundriss der psychiatrischen Diagnostik¹⁰. Berlin 1929, str. 152: »Zu Krankheitsbefürchtungen, hypochondrischer Selbstbeobachtung und Überwertung zufälliger Missempfindungen tritt ein durch die grosse Suggestibilität bedingtes Vermögen, seelische Vorgänge in körperlichen Störungen zum Ausdruck zu bringen: Stigmata. So kommen die mannigfaltigsten, oft wechselnden psychogenen (hysterischen) Reaktionen zur Beobachtung.« — Pretjerano i utoliko nekritički piše W. Jacobi: »Wenn stigmienähnliche Phänomene schon im Alltagsleben experimentell auf suggestivem Wege möglich sind, wieviel mehr da, wo durch religiöse Erregung das Seelenleben bis in die innersten Tiefen bewegt ist, wo der Körper durch Askese und langanhaltendes Fasten geschwächt ist, und ekstatische Zustände eine ganz besonders günstige Basis schaffen. Erotische Unterströmungen, ein durch die Abgeschlossenheit des Klosterlebens irgeleitetes Sexualleben bei den weiblichen Stigmatisierten — und das sind sie ja in der Mehrzahl — das mystische sich völlige Versenken in die blutigen Bilder von Jesu Wunden, das glühende Streben völlig in dem Erlöser aufzugehen und Teil zu haben an seinen Qualen und Schmerzen — kein Wunder, wenn da auch der Körper in Mitleidenschaft gezogen wird und autosuggestiv den Überschwang innerer Erregung und Bewegung in den zutage tretenden Stigmen widerspiegelt.« W. Jacobi, Die Stigmatisierten. Beiträge zur Psychologie der Mystik. München 1923, str. 56—57. — Na psiho-fiziološkoj osnovi pokušao je tumačiti stigmatizaciju kao naravnu pojavu i J. Bremm. Zur Psychologie der Stigmatisation. (Hochland. 18 [II], 1921, str. 80—88.) — Protiv tog tumačenja s pravom se brani B. Grabinski. Wunder. Stigmatisation und Besessenheit in der Gegenwart. Eine kritische Untersuchung. Hildesheim 1923, str. 246—291.

¹⁴ A. Lechler, Das Rätsel von Konnersreuth im Lichte eines neuen Falles von Stigmatisation. Elberfeld 1933.

Sigurno je, da su stigmatizirane osobe većinom slabijih živaca, da su vanredno osjetljive i podražljive. Ženski je organizam specialno izložen »vanrednim živčanim poremećenjima«, pa možda zato više inklinira na različne vanredne tjelesne pojave, eventualno i na stigmatizaciju.

Iz svega vidimo, da se medicinski još ne može apodiktčki suditi. Ima pojava, prema kojima se čini, da se može analogijom zaključiti na mogućnost psihogene stigmatizacije. Ali kad se točno uočuje stigmatizacija kao naročita »pojavnna cjelina«, kad se uočuju njeni preduvjeti i sve ono, što je s njom povezano, onda se opet čini, da dokaz analogije zataji.

Predpostavimo, da je medicinski sasvim sigurno, da psihogeni i histerički doživljaji mogu voditi do organskih oboljenja ili do bilo kojih organskih promjena. Sad pita psiholog: Ima li duša po svojim naravnim sposobnostima tu moć, da ona sama, neovisno o nadnaravnom činbeniku »milosti«, vodi do onih naročitih organskih promjena, koje su nam poznate kao stigme?

Tu se mišljenja opet razilaze. Jedni tvrde, da je moguće čisto naravno podrijetlo stigmatizacije; tako na pr. J. Lenz¹⁵. Drugi tvrde, da ono nije moguće, jer da se bez milosti po svoj prilici ne može imati ona intenzivna usredotočenost duše na muku Kristovu, usredotočenost, koja je bila potrebna za eventualno psihogeno uzrokovanje stigmatizacije (ako to medicinski nije izključeno); tako na pr. G. Wunderle¹⁶. Prema ovom drugom mišljenju milost ne bi bila potrebna u tom smislu, kao da bi se stigme imale pripisati njoj kao izključivom uzroku. U tom slučaju imali bismo pravo čudo, to jest direktno djelovanje Boga (pomoću naročite milosti). Milost se u ovom našem konkretnom redu spasenja traži samo zato, da bi duša, ranjena iztočnim griehom, mogla imati onu snagu ili moć, koja je potrebna za oblikovanje svetih rana na tielu. Duša bi prema tome bila glavni tvorni uzrok stigmatizacije, a milost bi bila potrebna u smislu instrumentalnog uzroka.

Zastupnici jednog i drugog mišljenja pozivaju se na takozvanu plastičnu silu duše, o kojoj govori J. von Görres u svojoj kršćanskoj mistici¹⁷. Tu se tumači postanak stigmati-

¹⁵ J. Lenz, Die Stigmatisierte von Konnersreuth. (Pastor bonus. 38, 1927, str. 433—448.)

¹⁶ G. Wunderle, Essai sur la Psychologie de la Stigmatisation. (Études Carmélitaines »Douleur et Stigmatisation«, str. 157—163.) Isti izvještaj pod naslovom: Zur Psychologie der Stigmatisation. (Philosophisches Jahrbuch. 50, 1937, str. 145—151.) Mnogo obširnije od istog pisca: Zur Psychologie der Stigmatisation. Der erste Versuch einer zusammenhängenden Darstellung im Lichte der neuen Religionspsychologie. Paderborn 1938.

¹⁷ J. von Görres, Die christliche Mystik. Neue Auflage. II. Regensburg b. g.

zacije na sljedeći način: Duša ima duboko saučešće i samilost s Kristom, koji pati i umire. Ona je »izvan sebe«, a »utvara si« one muke, u kojima se nalazi Spasitelj. Njenom se razmatranju pridružuje neko ekstatično stanje, a na to sliede i viđenja, koja izpunjavaju njene slike sadržajem. Sad dolazi do uzajamnog utjecanja čuvstva na čuvstvo, tako da sve više raste i žalost i ljubav prema »čovjeku boli«. Tako onda duša i sama čezne za mukama, koje stvarno i nastaju, prvo na njenim najnižim slojevima. Duša je »plastične naravi«. Njenim se djelovanjem ponavlja ili oblikuje (»plastós« — oblikovan na tielu) slika one signature, što je samoj duši utisnuta¹⁸.

Görresovi su izvodi samo kao teorijska tvrdnja, ali sama teorija u pojedinostima nije dokazana izkusvenim materialom. Strogo uzevši ni danas se ne radi o tom, da naprosto »naturaliziramo« stigme, nego tražimo one teoretske osnove, po kojima bismo mogli shvatiti naravni aspekt stigmatizacije. I tu naime vrijedi poznato načelo, da milost pretpostavlja narav i nadovezuje na nju, ili obratno, da milost ne uništuje narav. Ako je stigmatizacija po svojim medicinskim i psihologijskim činbenicima nešto, što nikako ne prelazi granice naravnog zbivanja, onda o njenoj naravnosti ili nadnaravnosti izključivo sudi mistično bogoslovlje.

»Ideoplastija«

Kako bi se dala zamisliti psihogena stigmatizacija?

Nadovezat ćemo na misli, kojima je isusovac J. Lindworsky dao pokušaj »načelnog tumačenja autosugestije¹⁹«. Povoda za ovaj pokušaj tumačenja dala mu je popularna literatura »couéizma« (izraz po francuzkom ljekarniku E. Coué-u), u kojoj se često kaže, da misli mogu uzrokovati ili liečiti organske bolesti. Neki čak pripisuju autosugestiji neograničenu ljekovitost. Protivno tome eksperimentalna psihologija sasvim sigurno svjedoči, da duševni činbenici ne djeluju neposredno na tielo, nego da između duše i tiela »posreduju« predočbe. Volja ne može uzrokovati pokret ruke, ako ne »posreduje« pokretna predočba između htijenja i pokreta. Za tumačenje neobičnih pojava »couéizma« treba razlikovati sugestiju i ideoplastiju. U sugestiji čovjek dolazi do izvjestnog uvjerenja o nečem, a da nema za to ni pravih razloga ni kritičke kontrole. Na primjer: čovjek iznenada osjeća ubod na lijevoj strani trbuha te je uvjeren (živo se boji), da ima upalu sliepog crieva.

¹⁸ J. von Görres, navedeno djelo, str. 420—456, naročito 447. O nedosljednostima odnosno nedostacima Görresove teorije o stigmatizaciji vidi: J. Pascher, Die plastische Kraft im religiösen Gestaltungsvorgang nach Joseph von Görres. Eine Studie zur Religionspsychologie. Würzburg 1928, str. 61—71.

¹⁹ J. Lindworsky, »Gnadenkraft«. Versuch einer Theorie der Autosuggestion. (Stimmen der Zeit. 115, 1928, str. 29—43.)

Tu nema pravih razloga, jer osjećaj uboda još nije siguran simptom upale sliepog crieva; osim toga nema ovdje ni kritičke kontrole, jer ako bi se naš hipohondar sjetio, da se sliepo crijevo nalazi na desnoj strani, odmah bi se riešio svog straha. — Sad se može dalje dogoditi, da naš hipohondar zbog svoje velike zabrinutosti, najedanput dobije osip na lijevoj strani trbuha. Ta se pojava može nazvati ideoplastijom, ne zato, što bi se specifički radilo o učinku sugerirane misli, nego zato što se radi o tvorbi, koja potječe od takvih misli, koje dugo i živo zanimaju dušu, a prema kojima onda duša oblikuje tielo. Lindworsky smatra, da je ideoplastija naravni proces, koji se načelno može protumačiti bez ikakve mistične sile i bez neposrednog djelovanja duše na tielo samim psihološko-fiziološkim »zakonima reprodukcije«. Tom prilikom izričito kaže: Po ovoj je teoriji razumljivo, kako može nastati naravna stigmatizacija. Često stigme uobće ne izgledaju kao da su udovi naprosto probijeni nekim predmetom, već su to crvenila, otekline, krvarenja i slično, dakle živcima regulirane reakcije organizma. To što se u hipnozi dosada nisu mogle proizvesti prave stigme, nego samo mjehuri i bubuljice, nije razlog protiv spomenute tvrdnje, jer se u hipnozi nikad ne može postići ono duševno razpoloženje, u kojem se nalazi onaj, koji proživljava vizije. Time se ništa ne tvrdi o stvarnom podrijetlu pojedine konkretne stigmatizacije²⁰.

Prema današnjem stanju znanosti možemo o psihologiji stigmatizacije ukratko reći sljedeće:

Ne treba u svakoj stigmatizaciji gledati čudo u bogoslovskom smislu, to jest pojavu, koju jedino Bog može proizvesti. Ali stigmatizacija nije ni obični, čisto naravni proizvod (kao što su na pr. pojave sugestije i autosugestije). Stigmatizacija predpostavlja izvjestne potresne duševne doživljaje, a zatim intenzivno religiozno proživljavanje Kristove muke. To intenzivno proživljavanje osposobljuje dušu, da djeluje kao takozvana plastična sila, koja oblikuje tjelesnu vanjštinu prema nutarnjem doživljavanju. Ova se intenzivnost vrlo visokog stupnja postizava, kako se čini, samo u iskrenoj odnosnoj pravoj religioznosti; dakle, ne u sugeriranoj religioznosti kao takvoj. Ali ona svejedno ne vodi uvijek do stigmatizacije. To je znak, kako nam se opet čini, da je djelatnost spomenute »plastične sile« uvjetovana još i drugim činbenicima. Kojima? U prvom redu milošću (u onom smislu, u kojem je milost kod svih pravih religioznih čina u različnoj mjeri potrebna), a u psihološkom pogledu naročitom psihičkom strukturom čitave osobe kao i njenom naročitom tjelesnom konstitucijom. Tako je donekle razumljivo, da je Blažena Djevica Marija pod samim kri-

²⁰ J. Lindworsky, navedena razprava, str. 40.

žem mogla zajedno sa svojim Sinom na najintenzivniji način proživljavati Kristovu muku, a da kod nje ipak nije morala usliediti stigmatizacija.

Nije opravdano, kad se odveć apodiktčki tvrdi, da je stigmatizacija obični naravni proces i da za njeno tumačenje nisu potrebni nikakvi izvan-ljudski činbenici²¹. Možda je tako, ali to još nije sasvim sigurno dokazano. No da se to i dokaže, stigmatizacija bi ipak mogla imati i nadnaravni značaj.

Kad se obratno najvećom akribijom upozoruje na razliku, koja postoji između onih pojava, do kojih se dolazi sugestijom ili autosugestijom, i pojava, što ih smatramo pravim stigmama, onda je to bez sumnje zahtjev pravog znanstvenog istraživanja. Tako je na pr. J. M. Höcht usporedio slučaj stigmatizirane protestantkinje (Elisabeth K.), o kojoj izvješćuje liečnik A. Lechler, s inače poznatim stigmatiziranim osobama, za koje se drži, da imaju prave stigme. On iziće sljedeće momente: 1. U pogledu postanka jedne su rane proizvedene voljom, pretjeranim naprežanjem volje, sugestijom ili hipnozom, dok su druge nastale sasvim spontano, bez naprežanja volje, bez hipnoze, u ekstazi (a to znači, da je podpuno izkopčana voljna i sugestivna djelatnost). 2. U pogledu anatomske fiziološkog značaja u jednom slučaju imamo rane, koje su vrlo male, više samo promjene na koži nego »rane«, a krv izlazi iz njih samo u kapljicama i u vrlo ograničenoj mjeri; u drugom slučaju imamo duboke rane, koje bi normalno mogle ili morale izazvati smrt (na pr. stigme srdca), teška krvarenja (kod nekih svaki dan, kod najviše njih svaki tjedan, i to kroz godine i desetljeća) s gubitkom krvi od više litara, dok su rane presvučene tankom prozirnom kožicom — rane imaju ugodan miris, a krv teče protivno zakonu sile teže. 3. U pogledu trajanja jedne stigme prestaju za dan dva, kad prestaje sugestija, dok druge ostaju godinama i desetljećima, i to najčešće protiv volje stigmatizirane osobe, a ostaju bez upale i gnojenja, niti prelaze u rak ili čirove. 4. U pogledu ostalih okolnosti u prvom se slučaju otvoreno priznaje, da ima simptoma teškog histeričkog oboljenja; u drugom slučaju većinom nema

²¹ Predaleko je išao A. Breclj, kad kaže: »Razprava o stigmatizaciji nas vede samo do ugotovitve, da spada ta pojava, dasi izreden in sila redek, vendar v red in vrsto človeškega dogajanja, ki mu ni treba iskati razlage izven človeške narave. Stigmatizacija ni sama po sebi čudežen pojav, čudežen v tem zmislu, da bi se trebalo za naše doumevanje zahtevati k izvenčloveškim činiteljem.« (U opazci primječuje uredništvo, da pisac ne izključuje kod toga djelovanje milosti.) A. Breclj, Studija o stigmatizaciji. (Čas. 27, 1932—33, str. 122.) Na taj je članak s teološko-filozofskog stajališta odgovorio A. Ušeničnik, Pripomnje k študiji o stigmatizaciji. (Čas. 27, 1932—33, str. 127—137.) U tom se odgovoru dobro izpravljaju Brecljove apodiktčne tvrdnje, prema kojima bi se stigmat-ske pojave Terezije Neumann mogle naravno tumačiti. Ušeničnik izpravo brani tezu, da stvar još nije dovoljno izpitana: non liquet.

ni traga histerije, ali zato baš protivno imamo svu silu mističnih pojava, koje govore za sebe²².

Kako god bilo s tim razlikama između »neprave« i »prave« stigmatizacije, zato u pojedinom konkretnom slučaju nije ni najmanje ugrožena eventualna nadnaravnost stigmat-skih pojava²³. Kod prosuđivanja stigmatizacije treba najviše paziti na cjelokupnu osobu, a ne samo na to, da li bi se koja crta mogla tumačiti sugestijom ili hipnozom.

Nadnaravnost stigmatizacije

Nazor o psihogenom postanku stigmatizacije, što ga zastupa G. Wunderle, osniva se na dobrim razlozima. Prema njemu bi se čak nekako moglo razumjeti, zašto u iztočnim crkvama nema stigmatizacije. Iztočne crkve shvaćaju Krista pretežno i prvenstveno kao glorificiranog Bogočovjeka, a to shvaćanje ne pruža potrebne duševne preduvjete za intenzivno proživljavanje Kristove muke. Time naravski nije rečeno, da je stigmatizacija kod iztočnih kršćana nemoguća, nego je na taj način samo pozitivno razumljivo, da Bog i u svojim čudesima nadovezuje na duševne dispozicije. Tako bi također donekle bilo shvatljivo, zašto znamo tek u 13. stoljeću za pojavu stigmatizacije; to je vrijeme krstaških ratova, odnosno vrijeme, kad je uslied krstaških ratova sviest o Kristovoj muci i o Kristovom grobu naročito oživjela.

Ipak ima i dobrih razloga, koji govore protiv psihogenog podrijetla stigmatizacije. Bilo je naime stigmatiziranih osoba, koje nisu čeznule za ranama razapetoga Krista, koje nisu valjda nikad ozbiljno mislile na to, da bi na svom tielu mogle dobiti takve rane, ili koje su čak molile Boga za protivno. Ovaj se posljednji razlog ne protivi mogućnosti psihogene stigmatizacije; naprotiv, on bi baš kao »očekivanje« mogao pospješiti psihogeni postanak stigmatizacije.

Međutim, da je apodiktčan sud u toj stvari vrlo težak, vidi se među ostalim iz sljedećega. Učenjaci, koji se s jedne strane pozivaju na navedene razloge kao na nešto, što govori protiv psihogenog podrijetla stigmatizacije, s druge strane iziće, »da se prave stigme nalaze samo kod takvih osoba, koje

²² J. M. Höcht, Grösse, Erhabenheit und Beurteilung der Stigmatisation. Eine Einführung in die Geschichte der Stigmatisierten. Waldsassen 1938, str. 70—71.

²³ »Quand même on arriverait à prouver que les stigmates peuvent s'expliquer naturellement, la religion et la mystique n'auraient pas à s'en troubler.« A. Poulain, Des grâces d'oraison. Traité de théologie mystique¹¹. Paris 1931, str. 586.

prakticiraju najheroičkije kreposti, i koje naročito imaju veliku ljubav prema križu»²⁴.

Benediktinac A. Mager, koji načelno kao Wunderle brani mogućnost psihogene stigmatizacije²⁵, u ovoj stvari upozoruje na to, da je stigmatizirani kapucin o. Pio da Pietracalcina u samostanu S. Giovanni Rotondo bio pregledavan i izpitivan na zahtjev nadležne crkvene vlasti. Obaviest Sv. Oficija iz godine 1923. i 1924. pokazuje, da je po sudu crkvene vlasti činjenica stigmatizacije u ovom konkretnom slučaju izvan sumnje, ali da nije sigurna i njena nadnaravnost. Prema tome je mogućnost ili čak vjerojatnost naravnog podrijetla stigmatizacije kao pitanje ostalo otvoreno. Budući da se fizički ili mehanički izazvane rane nikad ne smatraju pravim stigmama, to naravno podrijetlo stigmatizacije može biti samo psihičkog značaja. U vezi s tim valja napomenuti, da po sudu Crkve stigmatizacija kao takva nije nikad bila znak ili jamstvo svetosti. — Mager nadalje iziće, da stigmatizacija, do koje dolazi psihičkim putem, može imati patološki ili karismatički značaj. U jednom i u drugom slučaju mjerodavna su — prema dosada poznatim činjenicama — dva uvjeta: prvo je potrebno, da se stigmatizirana osoba bilo kad religiozno bavila mukom Kristovom, a drugo se traži stanovita tjelesna dispozicija, koja se sastoji u potenciranoj primljivosti i osjetljivosti organizma. Psihologija i psihiatrija kao takve nisu nadležne, da sude o nadnaravnosti duševnog života. Nema mjerila, kojim bi one mogle empirički ustanoviti, da li je po sriedi nadnaravni činbenik, koji — ako je po sriedi — mjenja cielu sliku duše. Ako je vjerski i krepostni život stigmatizirane osobe život svetca, onda je i njena stigmatizacija nadnaravna i karismatična²⁶.

To u načelu znači, da je izprazno nastojanje onih, koji na pr. kao psiholozi ili psihiatri traže ili čak nalaze neke patološke crte kod sv. Franje Asiškog. Patološki momenti odnosili bi se samo na psihofizičku uvjetovanost stigmatizacije, koja bi mogla i ne biti nadnaravna. Ali kad je Crkva autoritativno izrekla sud

²⁴ Tako na pr. dominikanac R. Garrigou-Lagrange, *Les trois âges de la vie intérieure, prélude de celle du Ciel*. II. Paris 1938, str. 780. Sa stajališta mističnog bogoslovlja bila bi svaka prava stigmatizacija naročita milost, koju Bog daje kome hoće, a koja ne bi bila kao sastavni dio moralne svetosti (prava stigmatizacija bila bi ujedno nadnaravna): »On revient ainsi à l'explication donnée par saint François de Sales, qui paraît la plus sage. C'est le Crucifié lui-même qui, par le moyen des rayons lumineux, imprime les plaies sur le corps des stigmatisés, qu'il veut configurer à sa Passion pour nous en rappeler le souvenir... C'est une grâce de soi extraordinaire qui n'est pas dans la voie normale de la sainteté« (str. 785 i 786.)

²⁵ A. Mager, *Le Problème scientifique de la Stigmatisation*. (Études Carmélitaines »Douleur et Stigmatisation«, str. 143—156.)

²⁶ A. Mager, *Mystik als Lehre und Leben*. Innsbruck-Wien-München 1934, str. 487—490.

o tom, da je Franjo Asiški bio svetoga života, onda je time rečeno, da je njegova duša u svom religioznom doživljavanju bila prožeta naročitim milostima. Što je u njega kao religiozna pojava nastalo »psihogeno«, to se rodilo upravo u duši, ukoliko je u svom religioznom doživljavanju bila odlikovana naročitim milostima. Prema tome je takva stigmatizacija nadnaravna. Drugo je stigmatizacija, koja bi bila izključivi proizvod patoloških činbenika kao adekvatnog uzroka. A drugo je stigmatizacija, koja je samo stvarno proizvedena na tielu patološki disponiranog čovjeka, tako da je tim patološkim momentima pripravljen teren, ali koja nije formalno tvorba tih patoloških činbenika, već potječe od pravog nadnaravnog religioznog doživljavanja. Kao što različite organske i funkcionalne bolesti nisu ili barem ne moraju biti zapreka za svetost, tako ne smijemo smatrati zaprekom nadnaravnosti ni one različite činbenike psihofizičke konstitucije, koji su kao »uvjeti« i kao »materijalni uzroci« povoljni za postanak stigmatizacije. Da li u pojedinom konkretnom slučaju imamo samo egzaltiranu patološku pseudoreligioznost ili pravu nadnaravnu religioznost, o tom daje konačni sud Crkva, a ne psihiatrija. Kad psihiatrija ustanovi, da se radi o pravim patološkim pojavama, kojima je naprosto poremećena sloboda, onda je stvar riješena, i to u negativnom smislu; milost naime nadovezuje na slobodno djelovanje volje. Ali u svim drugim slučajevima mjerodavni su kriteriji bogoslovlja, a ne psihiatrije, da se ustanovi, da li je doživljavanje i formalno određeno bolešću i čisto fiktivnim motivima ili, naprotiv, po činbenicima, koji su znak nadnaravnosti. Ako je ovo posljednje dokazano, onda u slučaju stigmatizacije kao plastična sila djeluje nadnaravno (po milosti određeno) doživljavanje Kristove muke, a ništa ne smetaju eventualne patološke dispozicije ili bolesti. Takva »psihogena« stigmatizacija ne bi formalno bila učinak patoloških činbenika kao takvih, nego učinak nadnaravnog ili — još točnije — nadnaravno određenog uzroka (duša + milost) na tielu patološki opterećenog čovjeka.

Da Bog može i kao izključivi uzrok — dakle, ne psihogeno — čovječjem tielu utisnuti stigme, ne treba posebno dokazati, jer to nitko ne poriče.

Napomena. — O stigmama Terezije Neumann iz Konnersreutha i danas vrijedi ono, što sam izložio u svojoj monografiji »Konnersreuth u svijetlu psihologije religije« (Zagreb 1937.) i u svojoj razpravi »O psihologiji stigmatizacije« (Bogoslovska smotra. 26, 1938, str. 233—254.)

Nadležna crkvena vlast izdala je još 1937. službeno saobćenje o slučaju Terezije Neumann. To saobćenje u celosti glasi ovako:

»Godine 1927. podvrgla se Terezija Neumann po biskupskoj odredbi četrnaestdnevnom liječnički nadziranom pregledu u pogledu njena života bez jela i pila. Izvještaj o tom pregledu bio je objavljen. Odonda je prošlo 10 godina, za kojih Terezija Neumann po svojim izjavama nije uzela nikakva jela i (kroz više godina) također nikakva pića. Opetovano su bile izražavane sumnje, da li su ti podatci točni i ne osnivaju li se

možda na prevari ili na samoobmani. Izvještaji, koji su djelomice govorili u prilog a djelomice protiv pouzdanosti izjava Terezije Neumann, nisu mogli i ne mogu pružiti konačno razjašnjenje i sigurnost. Sumnje i prepirke može samo novi od liečnika vođen i nadziran pregled dokrajčiti, jer je pregled od 1927. godine mogao doduše utvrditi tadašnje činjenično stanje, ali ne može biti nikakva potvrda ili pobijanje za utvrđeni život bez jela i pila za vrijeme sljedećih godina. Zato je diecezanski biskup obitelji Neumann ponovno izrazio želju, da ona da svoj pristanak za takav pregled. Toj želji priključio se cijeli bavorski episkopat i pod datumom od 4. kolovoza 1937. i Sveta kongregacija sv. oficija. Terezija Neumann je pristala na pregled, ali ga je njen otac dosad odbijao odnosno spojio s uvjetima, koji se ne mogu izpuniti. Kod takvog stanja stvari ne može crkvena vlast preuzeti nikakvu odgovornost za istinitost tvrdnje o životu bez jela i pila kao ni za karakter ostalih izvanrednih događaja u Konnersreuthu. Dok se novim pregledom ne stvori jasan sud o tim događajima, ne će se u buduću više izdavati dopuštenje za posjećivanje Terezije Neumann.

Konačni sud o događajima time ipak nije dan. Literarna prepirka u toj stvari ima u pomanjkanju nuždnih temelja malo smisla i vriednosti, i bilo bi bolje da izostane. Još više vriedi to o nekim izvještajima, u kojima se lakovjerno traži čudo, a koji nisu dovoljno provjereni, kako ih primjerice sadržaje konnersreuthski godišnjak (*»Konnersreuther Jahrbuch«*). Za te izvještaje Terezija Neumann nije odgovorna, jer su oni većinom bez njena znanja objavljeni. (Objavljeno u: *Amtsblatt für die Diözese Regensburg*. Nr. 12, 10. Dezember 1937.)

LITERATURA

Osim djela i članaka, koji su navedeni u tekstu:

Zimmer (bez imena), *Über Stigmatisation und ihre Erklärung*. (Pastor bonus. 38, 1927, str. 343—350.) — P. Siwek, *Konnersreuth w światle nauki i religji*, Kraków 1931. Isti, *Metody badań zjawisk nadprzyrodzonych. Problem Konnersreuth*. Kraków 1933. — G. Wunderle, *Um Konnersreuth. Neueste religionspsychologische Dokumente*. Würzburg 1931. — J. Danemarie, *Le Mystère des Stigmatisés. De Catherine Emmerich à Thérèse Neumann*⁴. Paris 1933. — J. Deutsch, *Wie steht's um Konnersreuth? Offener Brief an S. Exzellenz dem H. H. Erzbischof von Lemberg vom armenischen Ritus Dr. Josef Teodorowicz*. Lippstadt 1936 (tiskano kao rukopis). Isti, *Ärztliche Kritik an Konnersreuth! Wunder oder Hysterie?* Lippstadt 1938. — A. Seitz, *Das Stigmatisationsproblem von Konnersreuth in Wahrheit und Klarheit. Neue, exakt wissenschaftliche Begründung*. Karlsruhe 1939. — N. Lauer, Barbara Pfister, *Eine pfälzische Stigmatisierte. Ein Lebensbild nach Zeugnissen und Aufzeichnungen*. Speyer a. Rh. 1939. — H. J. Selzer — I. Dietz, *Im Banne des Kreuzes. Lebensbild der stigmatisierten Augustinerin A. K. Emmerick*. Würzburg 1940. (U ovom djelu podatci o literaturi: str. 517—520.) Poredi također: *Das Leben und Leiden unseres Herrn Jesu Christi und seiner hl. Mutter. Nach den Gesichtern der gottseligen Anna Katharina Emmerick. Aus den Tagebüchern von Clemens Brentano*. Herausgegeben von D. K. Büche. München 1937.

SEDMO POGLAVLJE

PSIHOLOGIJA MISTIČNOG DOŽIVLJAVANJA

SUMMARIUM

Die Psychologie beschäftigt sich mit dem mystischen Erleben nur insofern, als damit ein Zustand der Seele bezeichnet wird. Die letzte Deutung bleibt der Theologie vorbehalten. Die psychische Struktur mystischer Vorgänge kann sich vielfach mit dem inneren Aufbau physiologisch und psychophysisch bedingten Erlebens decken. Die von A. Mager vorgeschlagene Unterscheidung von Leibseele und Geistseele bietet eine gute Grundlage, um Mystisches von Magischem auch schon rein psychologisch zu trennen. Die Behauptung, mystisches Erleben sei eine »transpsychologische« Gegebenheit, kann nur den Sinn haben, dass das ganze Erleben von der Gnade als psychologisch nicht fassbarer Kraftquelle eingegeben und getragen ist; sie kann aber nicht meinen, dass das von der Gnade getragene mystische Erleben auch selbst keine empirisch feststellbare Wirklichkeit sei.

Kao naročita vrsta, a ujedno i kao vrhunac religioznog doživljavanja spominje se takozvano mistično doživljavanje. Psihologija se njime bavi, ukoliko ono znači neko duševno stanje. Za njegovo izpitivanje ne dolazi u obzir pokus, nego opažanje, i to razmjerno riedko samoopažanje, tako da se psiholog ima ravnati po uvjetima i zakonima, koji vriede obćenito za opažanje tuđeg religioznog života. Radi se zapravo o izpitivanju onoga, što su mistici na osnovu svog samoopažanja zabilježili kao svoje naročite doživljaje. Najveća je poteškoća valjda u tom, što su njihovi izvještaji često takvi, da je mistični doživljaj projiciran u terminologiju, koja je stvorena po filozofskim sustavima i po empiričkim znanostima, kojima je »mistično« kao stvarnost nešto sasvim strano; ili se radi o izvještajima, koji ne odgovaraju zahtjevima samoopažanja u duhu znanstvene psihologije. Ipak postoji i vrlo dobar material. Sv. Terezija od Isusa (iz Avile), »najgenialnija ličnost kršćanske mistike«, opisuje svoje doživljaje — kako iztiče A. Mager — u svoj neposrednosti, izvornosti i svježini doživljavanja. A i danas ima mistika, koji su donekle školovani i izvježbani u psiholožkom opažanju.

Kad prema autobiografskim bilješkama izpitujemo mistične doživljaje, valja imati pred očima religiozno naziranje pojedine osobe, koja je te doživljaje zabilježila. »Misticizam« poganskih religija nije isto, što na pr. kršćanska objava smatra mističnim iskustvom.

Metodički bismo mogli postupati tako, da bismo uzeli u obzir sve ono, što se na bilo koji način prikazuje »mističnim« doživljajem. Međutim, taj je put utoliko nezgodan, što bismo tako morali iskustveno voditi računa i o takozvanim okultnim pojavama, koje su »mistične« ukoliko su »tajanstvene«. Što je mistično, to je i tajanstveno, barem ako se radi o shvaćanju stvari prema prvim utiscima. Ali mi ovdje želimo sasvim određeno uočiti one religiozne doživljaje, koji se u naročito specificiranom značenju rieči nazivaju mističnim iskustvom, a koji su kao takvi najviše poznati u kršćanstvu, i to u katoličkoj religioznosti. Poznato je, da na pr. i Plotinov neoplatonizam govori o mističnom sjedinjenju čovjeka odnosno duše s principom svega onoga, što postoji. Ali naša svrha nije, da ovdje odredimo smisao svim onim variantama, u kojima su mislioci u različno vrijeme i prema različitim sustavima upotrebljavali rieč »mistika« ili »mističan«. Ako se nekom čini neopravdanim ili čudnim, što se baš pozivamo na kršćanski pojam mističnog iskustva, onda ga upućujemo na H. Bergsona, koji je vrlo cijenio kršćanske mistike, u tolikoj mjeri, da je tumačio njihovo iskustvo kao jedini temelj za dokazivanje egzistencije Božje; to je uostalom bilo uvjetovano njegovim intuicionističkim spoznajno-teoretskim stavom¹.

Ne može biti stvar psihologa, da sudi o tom, da li uobće ima ili može biti u nekatoličkim i nekršćanskim religijama onih istih mističnih doživljaja, kakvi su nam poznati u životu katoličkih svetaca. O tom sudi bogoslovlje, i to po naročitim kriterijima. Psiholog mora ovdje biti vrlo skroman. Koliko god bilo važno njegovo izpitivanje mističnog iskustva, naročito u svrhu shvaćanja i tumačenja pseudomističnih pojava, on ipak nije pozvan dati pozitivno tumačenje o samoj biti mističnog doživljavanja kao nadnaravnog zbivanja.

Niti je stvar psihologa, da ulazi u razpravljanje o tom, kako se ima shvatiti mistični doživljaj u odnosu prema askezi i svetosti; nije do njega, da odluči, da li je mistično doživljavanje kao »produljenje« onog nadnaravnog života, što ga je kršćanin primio sakramentom krštenja, ili je to sasvim izvanredna milost. Njegova je zadaća u tom, da prema načelima iskustvene spoznaje ispita sve podatke, kojima su mistici pokušavali fiksirati svoje naročito doživljavanje. Može biti, da se to doživljavanje po svojoj duševnoj strukturi razlikuje od svega ostalog doživljavanja. Moguće je također, da u pogledu same strukture nema razlike, ali da bogoslovlje po kriterijima nadnaravnosti ipak ustanovi izvjestne razlike.

Mi ćemo ovdje tek ukratko iznieti neke glavne točke, i to ukoliko ih smatramo tipičnima za ilustriranje današnje znan-

¹ Poredi H. Bergson, *Lex deux sources de la morale et de la religion*¹⁶. Paris 1934. Poredi: V. Keilbach, *Problem intuicije u modernoj filozofiji i psihologiji religije*. (Bogoslovska smotra. 25, 1937, naročito str. 77.)

stvene situacije na području psihologije mističnog doživljavanja i mistike uobće. Ma da pitamo samo za psihologijski aspekt mističnog doživljaja, ipak je ovo pitanje toliko vezano na samu problematiku dogmatskog i mističnog bogoslovlja, da ne bi bilo ni uputno ni opravdano, da ovdje izključivo s psihologijskog stajališta sudimo o činjenicama, koje mogu biti »takve« i »drugčije«.

U čemu se sastoji mistični doživljaj?

Prema psihologijskoj studiji benediktinca A. Magera dalo bi se iskustvo kršćanskih mistika opisati na sljedeći način:

1. Mistični je doživljaj, kad se prvi put pojavi, kao nešto sasvim novo, a razlikuje se od ostalog religioznog doživljavanja u tolikoj mjeri, da mistik ne će nikad zaboraviti, kako se taj doživljaj pojavio. Uvijek će ga se živo sjećati. Kad prvi put nastupi, mistični doživljaj traje samo pet do deset minuta. Tiekom dana može se nekoliko puta ponoviti, a poslije stanovitog vremena može trajati i po čitav sat. Značajno je, da mistik u pogledu početka i svršetka tog doživljavanja ne može biti u sumnji.

2. Mistik ne može utjecati na trajanje svog doživljavanja, kao što ga ne može ni izazvati ni prekinuti. Iza svega stoji neka tuđa sila.

3. Duša je kao uronjena u samo svjetlo. Ona ima neposredno iskustvo kao da je čisti duh i kao da Bog kao duh djeluje u njoj. Ona više ne pazi na tielo i njegovu okolinu. Na početku doduše ima neodređenu svijest o tom, da se nalazi u tielu i u prostoru. Njena je obuzetost po Bogu kao pasivnost, ali ipak ne u smislu ukočenosti i nedjelatnosti, jer duša prelazi u takvu djelatnost, prema kojoj sva prijašnja djelatnost izbliedi. Pasivnost je samo u tom, što mistik ne može sam izazvati svoj doživljaj. Sve je to samo kao početak mističnog života, a po španjolskoj mistici zove se »molitva mira«. Duša je tu još u stanovitom udaljenosti od Boga, a čezne za tim, da preskoči tu udaljenost. Ona je ujedno svjestna svih nesavršenosti, koje sprečavaju tjesnije sjedinjenje s Bogom. Ukratko, duša još pati od tereta tiela, usljed čega onda i nastaju različna bolna stanja. — Dolazi do promjene u duši, do zbliženja između Boga i duše, do onih »zagrljaja«, o kojima mistici tako često govore. To je sad ono srednje stanje mističnog doživljavanja, koje se zove »molitva sjedinjenja«. Ono traje u prvo vrijeme samo deset do petnaest minuta, poslije i po čitav sat. I u tom se stanju mistik ne može baviti drugim stvarima, nego je sasvim predan svom doživljavanju. U prvo je vrijeme uvijek tako, da ovo stanje sledi iza »molitve mira« i da i iza njega samog sledi »molitva mira«. Ali je poslije često slučaj, da ono nastupi iznenada i neposredno. Taj doživljaj može biti tako potenciran, da se

mistiku čini, kao da je njegova duša razstavljena od tiela, jer izgubi svaku svijest o tielu i prostoru. To stanje nastupa tako nenadano i snažno, da se tielo ukoči, i kao da ga duša trgne na gore. To je »molitva ekstaze«, koja je kao vrhunac onoga, što se pokazalo na prvom stupnju mističnog doživljavanja: duša je toliko riješena tiela, da bi ih jedino još smrt mogla više ili jače razstaviti. — Zato nastaje novo čišćenje duše, tako da nestaju i zadnji tragovi ograničenja po tielu. To je stanje, u kojem Bog prožima dušu kao što vrućina prožima zrak, kako se jednom izrazio sv. Ivan od Križa. Bog i duša ostali su različni, ali ujedno su sjedinjeni na najuzvišeniji i najsavršeniji način: »duhovno vjenčanje«. Na ovom stupnju mistični doživljaj postaje trajnim stanjem. Dok se mistik nalazi u njemu, može obavljati i druge poslove. Samo san znači prekid. Značajno je za taj stupanj mističnog doživljavanja, da je u isto vrijeme ostvareno i ono, što je tipično za mistično stanje duše, i ono, što je tipično za njeno normalno stanje. Duša se služi tielom, osjetilna djelatnost nije izkopčana, a ipak je duša suvereno slobodna: uzpostavljen je podpuni sklad između duše i tiela. (Navodno duša Boga ne iskusi samo kao stvoritelja, nego kao Trojstvo.)

U čemu se sastoji jezgra ili bit mističnog doživljaja? Za karakteriziranje toga, mogla bi poslužiti sljedeća opazka. Možemo u duši razlikovati dvostruki aspekt. Ona je »duša tiela«, ukoliko je princip života u tielu i ukoliko je u svojoj djelatnosti i sama vezana na tielo. Ona je također »duhovna duša«, ukoliko može postojati i odijeljeno od tiela, samostalno. Tako bi se sad mistični doživljaj mogao shvatiti kao nešto, što se odigrava na razinama »duhovne duše«, gdje duša djeluje, ali tako, da u svom djelovanju nije vezana na tielo.

Sam smisao tog djelovanja i sjedinjenja s Bogom psihologijski ne može biti točno određen, jer je to prvenstveno, ako ne izključivo stvar bogoslovlja².

»Transpsihologijsko iskustvo«

Sa stajališta bogoslovlja brani se A. Stolz protiv iznese-nog mišljenja, da je mistično doživljavanje nešto »sasvim novo« i da bi ga trebalo smatrati nečim, što se odvija na razini »duhovne duše«, a ne ujedno »duše tiela«. Stolz uobće misli, da se psihologijski ne može ustanoviti takva karakteristika mističnog doživljaja, da bismo ga mogli shvatiti u njegovoj pravoj bitnosti. Kao što se vjera kao prihvaćanje objave po svojoj duševnoj strukturi ne razlikuje od čina, kojim inače vjerujemo autoritetu, nego samo po milosti kao nadnaravnom i utoliko »transpsihologijskom« činbeniku, tako isto je i mistično doživ-

² A. Mager, *Mystik als Lehre und Leben*. Innsbruck-Wien-München 1934, str. 158—173.

ljavanje »transpsihologijsko iskustvo«. Dakako, ne u tom smislu, što se ono ne bi nikako odvijalo na područjima duševnog iskustva i što o njemu ne bismo ni mogli imati bilo kakvog iskustva, nego u tom smislu, što cielu bit mističnog doživljaja treba tumačiti po onom ontoložkom činbeniku, koji određuje sam taj doživljaj. Dalo bi se zamisliti, da i u nekršćanskim religijama nalazimo neku vrstu doživljavanja, koje je po svojoj duševnoj strukturi nalik na doživljavanje kršćanskih mistika ili čak istovjetno s njim. Ipak ova sličnost ili istovjetnost »pojava« ne bi dala pravo na to, da tvrdimo, da i u nekršćanskim religijama ima pravog mističnog doživljavanja. Upravo ono, što je bitno u mističnom doživljaju, to je za psihologa neizrecivo. I tko god bude pokušao, da bilo kako prikaže mistični život, morat će priznati sa sv. Pavlom, da su »neizkazane riječi, kojih čovjeku nije slobodno govoriti« (II. Kor. 12, 4)³.

Držim, da su opravdane misli, što ih iznosi A. Stolz, ali da njima stvarno nije pogodoeno stajalište, što ga zastupa A. Mager, ukoliko se radi o psihologijskom pitanju mističnog doživljavanja. Cielo je pitanje postavljeno na svoje pravo mjesto tim, što napominjemo, da ni Mager ne ide za tim, da po psihičkoj strukturi donese sud o samom smislu mističnog doživljavanja. On samo opravdano tvrdi, da i taj doživljaj ima svoju duševnu strukturu, ukoliko znači pravo duševno stanje, pa da ga zato treba i iskustveno uočiti i izpitati. Taj je zahtjev tako skroman, ali ujedno tako opravdan, da ga ne možemo baciti.

Sasvim je pogrešno takozvano racionalističko prosuđivanje mističnog iskustva, jer ono zapravo prelazi u »psihologiziranje«. Tu se gube iz vida nadnaravne značajke, pa je mistični doživljaj samo još kao poremećenje normalne religioznosti, kao »svetačka« neuravnoteženost i ekscentričnost. Prema takvom shvaćanju je na pr. sv. Pavao samo epileptičar, a sv. Terezija prvakinja histeričnih žena.

Ne želimo ni najmanje umanjiti ili sasvim prešutjeti priznanja samih mistika o njihovim eventualnim bolestima. Bilo je bolesti, koje su se pogoršale ili koje su uobće nastale kao »posljedice« mističnog doživljavanja. Spominje se slabljenje tjelesnih snaga, zatim je govor o različnim bolima i funkcionalnim smetnjama, o uzetosti, o grčevima i o mnogim drugim sličnim pojavama. Ipak se moramo ograditi protiv kobne pogibelji neopravdanog »psihologiziranja«, koja je vrlo velika, odkad mnogi pripisuju zagonetnoj podsviesti kao psihičkom činbeniku neku vrstu čudotvorne moći, kojom »tumače« naprosto sve. Poučan je u tom pogledu uvod u metapsihologiju mističnog iz-

³ A. Stolz, *Theologie der Mystik*. Regensburg 1936, str. 185—191.

kustva od E. Mattiesena⁴, a pravac, što ga u tom pogledu zastupa američka psihologija religije, upravo je tipičan⁵. U mnogo slučajeva može se doduše i čisto iskustveno utvrditi prava razlika između mističnih i patoloških doživljaja, u prvom redu ako se uočuju okolnosti, u kojima se nalazi subjekt, i motivi, koji ga određuju u njegovom doživljavanju⁶. Samo se ne smije zaboraviti, da čisto iskustvenim putem ne možemo utvrditi samu bit mističnog doživljaja, onoga doživljaja, koji je zagonetno doživljavanje »nadnaravnoga« na način, da mu nema prave analogije u ostalom našem iskustvu.

Magizam i okultizam

Za razliku od mističnih doživljaja govorimo o takozvanim magičnim pojavama, za koje danas mnogi drže, da imaju svoj uzrok u živčanim središtima, svakako u samom čovjeku. Neko najviše živčano središte vodilo bi do »samosviesti« ili »gornje svijesti«, dok bi neka niža živčana središta sačinjavala područje onoga, što neki zovu »ne-sviest« ili »podsviost«. Različne patološke dispozicije i namjerna sistematska vježba mogu voditi do toga, da se jedno od nižih živčanih središta razmjerno osamostali. Ono onda prema »gornjoj svijesti« nastupa kao nova osoba (personifikacija). S takvim personifikacijama mogu biti povezane različite halucinacije; podrijetlo halucinacija je, kako se čini, u umjetnim podražajima živčanog središta. Prema takvim pretpostavkama »naprednjaci« naginju mišljenju, da se različne pojave mističnog doživljavanja mogu svesti na isto, što je ono nepoznato »o k u l t n o« duševno zbivanje, kome nikako ne treba tražiti uzrok izvan same duše odnosno čovjeka. Kad mistik »vidi« Boga ili »čuje« njegov glas, jesu li to samo optične i akustične halucinacije?

Prije svega i sami mistici znaju voditi računa o tom, da li sam Bog djeluje u njima ili ne. Tako na pr. sv. Terezija izričito razlikuje tri mogućnosti:

»Htjela bih razložiti varke, što se ovdje mogu desiti; premda mi se čini, da će zadesiti malo ili nikako onoga, tko ima veliko iskustvo. Ali to iskustvo mora biti obilato. A ja želim razložiti, kako se razlikuje, kad govori duh Božji, kad li zli duh, ili je, može se desiti, umišljanje samoga razuma tako, te razum govori sam sebi. Ne znam, može li to biti, ali se meni i danas činilo, da može. Kad govori Bog, izkusila sam u mnogo stvari, što su mi rečene prije dvie ili tri godine, i sve su se izvršile, a dosada se nijedna nije pokazala lažnom. A poznala sam i po drugim

⁴ E. Mattiesen, *Der Jenseitige Mensch. Eine Einführung in die Metapsychologie der mystischen Erfahrung*. Berlin und Leipzig 1925.

⁵ Naročito W. James, *Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit. Materialien und Studien zu einer Psychologie und Pathologie des religiösen Lebens*⁴. Deutsche Bearbeitung von G. Wobbermin. Leipzig 1925.

⁶ R. Garrigou-Lagrange, *Les trois âges de la vie intérieure, prélude de celle du Ciel*. II. Paris 1938, str. 792—802.

znakovima, iz kojih se vidi jasno, da je (govorio) duh Božji, kao što će se reći poslije...⁷«

Načelno može biti, da izvjestni mistični doživljaji po svojim duševnim komponentama nisu ništa savršeniji od stanovitih magičnih pojava. Njihova je razlika ipak velika, ako se razlikuju po podrijetlu. Uzmimo na pr. slučaj, da čovjek uistinu vidi ili čuje nešto. Ako su govori i viđenja proizvedeni od Boga, onda ih s pravom smatramo mističnima; nisu magični, jer nisu nastali naravnim podražajima u živčanim središtima. Ali uzprkos ovoj jednakosti u pogledu duševne strukture, postoje druge oznake, po kojima se može ustanoviti prilična razlika između mističnih i magičnih pojava. Kod magičnih procesa je tako, da ih subjekt izkusi kao čine, koji o njemu ovise; subjekt je svjestan svog nenormalnog raspoloženja; halucinacije vode do fiziološkog umora, čak do prave iznemoglosti. Sadržaj je halucinacija nešto, što je kulturno, čudoredno i religiozno bez vrijednosti, a često čak štetno. Kod mističnog je doživljavanja protivno slučaj: subjekt nije svjestan neke abnormalnosti. Sadržaj mističnog doživljavanja je nešto uzvišeno: uvijek se radi o ostvarivanju kraljevstva Božjeg na zemlji, o promicanju onih ciljeva, što ih naučava kršćanska objava.

Iznoseći ove i slične misli na osnovu razčlanjivanja autobiografskih bilježaka sv. Terezije, A. Mager brani još i sljedeće točke⁸:

1. Mistika svih vremena izvješćuje i o takvim duševnim procesima, koji po svojoj strukturi nemaju ništa zajedničko s magičnim pojavama. Ako tko unapried drži, da uobće ne može biti duševnih procesa, koji ne bi bili vezani na fiziološke čine, taj će ili naprosto niekati te mistične doživljaje ili će za njih tražiti neku analogiju u fiziološkom i psihofizičkom životu. — Sv. Terezija govori posve određeno o »intelektualnim« govorima i viđenjima kao čisto duhovnim činjenicama. Ne sudjeluju osjetila. Tielo je kao sasvim izkopčano. Živci se ne umaraju. Naprotiv, cieli se ljudski organizam oporavi i osvježi. Ova činjenica dokazuje, da se ta vrsta mističnih događaja ne odvija ni na području unutrašnjih osjetila ni na području razumskog zaključivanja. Djelatnost je naime izvanjskih i unutrašnjih osjetila takva, da osjet raste samo do izvjestne točke, kakvi god bili podražaji, a iza toga opada ili se organ uništi (zakon, koji je poznat po Weberu i Fechneru). Razumsko je zaključivanje kao takvo doduše stvar duha, ali ono je vezano na datosti unutrašnjih osjetila te je utoliko posredno pogođeno navedenom zakonitošću. U tome je razlog, zašto mišljenje umara i zašto ono može voditi do uništenja živčanih središta u mozgu. U tome je

⁷ Djela sv. Terezije od Isusa. Preveo F. Binički. I. Zagreb 1933, str. 146 (glava XXV.). U navodu izmijenjen je pravopis prema pravilima korienskog pisanja.

⁸ A. Mager, *Mystik als Lehre und Leben*. Str. 262—271.

ujedno razlog, zašto se fantazija, a dosljedno i razum, ne može dugo baviti istim predmetom; lako bi moglo doći do patoloških pojava. — Sv. Terezija jasno govori o intelektualno-mističnim doživljajima takve naravi, da je kod njih izključeno svako sudjelovanje osjetila i zaključivanja. Prema tome bi bit mističnih doživljaja bila u tom, što duša djeluje kao čisti duh. Na taj način imali bismo i psihologijski točnu granicu između mističnih i magičnih duševnih procesa. Mistični doživljaji bili bi čini duhovne duše, koja bi u pogledu načina postojanja bila spojena s tielom u pravo jedinstvo, ali koja bi ipak mogla djelovati i neovisno o tielu. Magične bi se pojave naprotiv sastojale u tom, što bi djelatnost duše bila samo funkcija bilo kojih fizioloških i psihofizičkih procesa.

2. Dalo bi se zamisliti, da djelatnost duše kao »duhovne duše« prelazi u pojmovno mišljenje, da na taj način podražaji utječu na živčana središta mozga, da podražaji onda prelaze na organe čovječjih osjetila i preko njih na fizički medij. U tom slučaju imali bismo na pr. optične ili akustične halucinacije, koje bi stajale u službi mističnog doživljavanja. Dok halucinacije inače nastaju tako, da podražaji na umjetan način utječu na živčana središta mozga, ovdje bi podražaj došao od djelatnosti čiste duše. — To bi bili takozvani tjelesni ili imaginarni mistični doživljaji. Ovdje bi bilo vrlo teško razlikovati mistične doživljaje od magičnih.

3. Prema iznesenim principima dala bi se zamisliti neka naravna mistika, koja bi se razlikovala od nadnaravne mistike i od obične magije. Naravna i nadnaravna mistika imale bi isti psihički korijen u duši kao »duhovnoj duši«, dok bi psihički korijen magije bio u duši kao »duši tiela«.

Napominjem, da je ovo razlikovanje naravne i nadnaravne mistike utoliko od važnosti, što bismo mogli zamisliti naravni mistični doživljaj, koji ne bi bio religioznog značaja, recimo u umjetnika ili pjesnika. Da li bi na području religioznosti ne samo moglo biti, nego da li bi i stvarno bilo naravnih mističnih doživljaja, ne može čovjek tvrditi apsolutno i apodiktčki. Religija je naime odnos između čovjeka i Boga. Stoga nije dosta promatrati religiju sa stajališta samog čovjeka, nego je valja promatrati i u svjetlu Božje objave (ako se Bog stvarno objavio). Znamo, da je po objavi čovjek podignut u nadnaravni red i da milost djeluje svagdje, gdje je u čovjeka iskrena religioznost odnosno iskreno traženje Boga⁹.

Što se konačno tiče »magičnih« ili »okultnih« pojava kao psihičke stvarnosti, upućujem na svoju monografiju o tom predmetu¹⁰.

⁹ Obširnije o tom u mom članku: Das gottgewollte und gottgebor-gene Lebensganze. Erörterungen zum Begriff der Religion. (Stimmen der Zeit. 136, 1939, str. 203—213.)

¹⁰ V. Keilbach, Parapsihologija i religija. Okultizam i spiritizam u svjetlu novijih naučnih istraživanja. Zagreb 1944.

Evo, to su glavni značajni momenti psihologije mističnog doživljavanja. Izvanjske pojave tog doživljavanja mogu biti slične različnim pojavama naravnog doživljavanja. Izkustveno promatranje kao takvo ne može voditi do onoga, što kao pravi i zadnji uzrok stoji iza samih pojava. O tome razpravljaju i sude filozofija religije i mistično bogoslovlje.

LITERATURA

- W. Müller-Reif, Zur Psychologie der mystischen Persönlichkeit. Berlin 1921. — M. Grabmann, Wesen und Grundlagen der katholischen Mystik. München 1923. — J. Lenz, Die docta ignorantia oder die mystische Gotteserkenntnis des Nikolaus Cusanus in ihren philosophischen Grundlagen. Würzburg 1923. — J. Maréchal, Études sur la psychologie des mystiques. Dva svezka. Bruxelles-Paris 1924 i 1937. — O. Karrer, Der mystische Strom. Von Paulus bis Thomas von Aquin. München 1926. Isti, Die grosse Glut. Textgeschichte der Mystik im Mittelalter. München 1926. Isti, Gott in uns. Die Mystik der Neuzeit. München 1926. Isti, Das Göttliche in der Seele bei Meister Eckhart. Würzburg 1928. — F. Meerpohl, Meister Eckharts Lehre vom Seelenfünklein. Würzburg 1926. — A. Gardeil, La structure de l'âme et l'expérience mystique. Paris 1927. — R. de Maumigny, Katholische Mystik. Das aussergewöhnliche Gebet. Mit einem Lebensbild des Verfassers und einer Einführung in die Mystik von K. Richter. Freiburg i. Br. 1928. — E. Underhill, Mystik. Eine Studie über die Natur und Entwicklung des religiösen Bewusstseins im Menschen. Aus dem Englischen übertragen von Helene Meyer-Franck u. Heinr. Meyer-Benfey. Mit einem Geleitwort von Friedr. Heiler. München 1928. — A. Back, Das mystische Erlebnis der Gottesnähe bei der heiligen Theresia von Jesus. Eine religionsphilosophische und religionspsychologische Untersuchung. Würzburg 1930. — S. Grunewald, Franziskanische Mystik. Versuch zu einer Darstellung mit besonderer Berücksichtigung des hl. Bonaventura. München 1932. — R. de Synéty, Psychopathologie et direction. Paris 1934. — Djela sv. Terezije od Isusa. Preveo F. Binički. Tri svezka. Zagreb 1933. — H. Kümmet, Die Gotteserfahrung in der »Summa Theologiae Mysticae« des Karmeliten Philippus A. SS. Trinitate. Würzburg 1938. — J. Kuckhoff, Johannes von Ruysbroeck der Wunderbare 1293—1381. Einführung in sein Leben. Auswahl aus seinen Werken. München 1938. — K. Minkner, Die Stufenfolge des mystischen Erlebnisses bei William Law (1686—1761). München 1939. — L. Sertorius, Katharina von Genua. Lebensbild und geistige Gestalt. Ihre Werke. München 1939.

S A D R Ź A J

Predgovor	III
Prvo poglavlje: Psihologija religioznog doživljavanja . . .	1
»Religiozno doživljavanje« kao pojam	1
Je li religija samo čuvstvo?	4
O ulozi volje kod religioznog doživljavanja	9
Religiozne predočbe i simboli	12
Nesviestni život i religiozno doživljavanje	14
»Empirija« religioznog doživljavanja	16
Literatura	20
Drugo poglavlje: Psihologija vjere u Boga	21
Pojam Boga kod djece i mladeži	21
Kako diete koncipira Boga?	22
Antropomorfne predočbe i abstraktno shvaćanje Boga	23
Religiozna sumnja	25
Logički interes	26
Nekoliko kritičkih primjetbi	27
Gdje je početak religije?	28
Razlike u razvitku mužke i ženske mladeži	31
Vjera u Boga	32
Metoda	33
Sudbina nekih osnovnih pojmova	34
»Nemirno srce«	35
»Intravertirani« i »ekstravertirani« tip	37
Razum i volja	38
Pojam Boga kod Tolstoja	40
Zaključak	40
Literatura	41
Treće poglavlje: Psihologija molitve	42
Fenomenologija klanjanja, molitve i pobožnosti	43
Tipovi molitve	47
Molitvene formule i slobodna molitva	55
Dispozicije za molitvu	58
Psihička bit molitve	59
Molitva i život	64
Napomena o razmatranju	64
Literatura	65

Četvrto poglavlje: Psihologija grieha, kajanja i obraćenja	66
Krivnja i grieh	67
Kajanje	70
Obraćenje	71
Literatura	73
 Peto poglavlje: Religiozni psihopati i »ženska« pobožnost	 75
Religiozni psihopati	76
Glavni tipovi religioznih psihopata	76
»Ženska« pobožnost	79
Literatura	84
 Šesto poglavlje: Psihologija stigmatizacije	 85
Stigme i stigmatizirane osobe	85
Mogu li stigme nastati psihogeno?	89
»Ideoplastija«	92
Nadnaravnost stigmatizacije	95
Literatura	98
 Sedmo poglavlje: Psihologija mističnog doživljavanja	 99
U čemu se sastoji mistični doživljaj?	101
»Transpsihologijsko iskustvo«	102
Magizam i okultizam	104
Literatura	107
 Kazalo imena	 110

KAZALO IMENA

Acken, van 84.	Garrigou-Lagrange 96, 104.
Adam A. 84.	Gemelli 61, 84, 86, 87.
Antweiler 84.	Gertruda, sv. 87.
Anwander 54.	Girgensohn 1, 4—13, 20, 23, 56.
Augustin, sv. 33, 41, 42, 43, 72, 74.	Görres, von 91—92.
Back 107.	Grabinski 90.
Bahr 33.	Grabmann 107.
Benedikt XIII. 87.	Grimm 13.
Bergson 100.	Gruehn 1, 5—11, 20, 67.
Binički 105, 107.	Grünwald 107.
Bohne 41.	Haas 57.
Bolley 56—57, 58, 59—60, 65.	Hainz 32, 84.
Bonaventura, sv. 107.	Hämel-Stier 84.
Bopp 41.	Hammer 16—17, 20.
Brecelj 94.	Hansen 30, 41.
Bremm 90.	Harms 74.
Bremond 43, 44, 65.	Hauer 15—16, 20, 35.
Brentano C. 98.	Heiler 20, 42, 44—55, 56, 107.
Brentano M. R. 74.	Hessen 20, 43, 65, 73.
Büche 98.	Hetzer 28, 31.
Bühler Ch. 21, 26, 29—30.	Heymans 84.
Bühler K. 22, 61.	Hirsch 65.
Bumke 89.	Höcht 94—95.
Camelli 33, 37.	Hoffmann 41.
Canesi 61—62.	Hofmann 20.
Castiglioni 22—23, 27—28.	Hogger 41.
Clostermann 41, 84.	Imbert-Gourbeyre 86, 87.
Costa Guimaraens, da 65.	Ivan od Križa, sv. 102.
Coué 92.	Ivana Franciska de Chantal 84.
Croner 41.	Jacobi 90.
Cusanus 107.	Jakob, sv. 68.
Danemarie 98.	James 20, 65, 74, 104.
Dauthendey 33.	Jørgensen 69.
Debongnie 86, 87.	Jung 1, 14—15.
Dehn 32.	Kant 40.
Deutsch 98.	Karrer 41, 84, 107.
Dietz 98.	Katarina Genoveška, sv. 107.
Eckhart 107.	Katarina Sienska, sv. 87.
Eichele 31.	Keilbach 20, 64, 73, 100, 106.
Eller 65.	Kierkegaard 44.
Emmerick A. K. 98.	Klug 84.
Engert 20.	Kniewald 41.
Erhard 84.	Knittel 82.
Feuerbach 48.	Koffka 22.
Filip od Presv. Trojstva 107.	Kretschmer 73, 84.
Filipović 9, 20.	Kroh 41.
Fischer 41.	Kuckhoff 107.
Franjo Asiški, sv. 86, 87, 96—97.	Külpe 61.
Franjo Saleški, sv. 74, 96.	Kümmer 107.
Frankenheim 41.	Kupky 25—26, 28.
Frisch 28, 31.	Laub 84.
Gardeil 107.	Lauer 98.

Law 107.
 Lechler 90, 94.
 Lehmann 65.
 Lenk 84.
 Lenz 91, 107.
 Leo 65.
 Leuschner 41.
 Lhermitte 90.
 Liertz 84.
 Lindworsky 60, 73, 92—93.
 Lippert 61.
 Lucka 61.
 Lux 33.
 Mager 65, 85, 96, 99, 101—102, 103
 105—106.
 Maréchal 107.
 Mattiesen 104.
 Maumigny, de 107.
 Mayer H. 41.
 Mayer J. 84.
 Meerpohl 107.
 Ménégos 65.
 Mensching 73.
 Mersch 65.
 Metz 69.
 Meyer-Benfey 107.
 Meyer-Franck 107.
 Moerchen 74, 84.
 Moers 41, 70, 84.
 Müller M. 74.
 Müller-Freienfels 22, 84.
 Müller-Reif 107.
 Müncker 67, 84, 107.
 Neumann Terezija 90, 94, 97—98.
 Nielsen 45.
 Nietzsche 35.
 Nobiling 23—25, 28.
 Ostermann 61.
 Otto 20, 43, 65, 67.
 Pavao, sv. 72, 86, 103, 107.
 Pascher 92.
 Pfeil 35.
 Pfister Barbara 98.
 Pfliegler 41, 64.
 Piaget 26.
 Pinterović 64.
 Pio da Pietracalcina 96.
 Piper 20.
 Plotin 100.
 Poulain 95.
 Quiskamp 40.
 Rademacher 63, 74, 84.
 Raecke 90.
 Raitz von Frenzt 9, 73.
 Richtstätter 107.
 Rivière 33.
 Ruland 41.
 Ruysbroeck 107.
 Schäfer 24.
 Schebesta 67.
 Scheler 20, 37—38, 43, 68.
 Schindler 90.
 Schjelderup 20, 84.
 Schleiermacher 4, 20, 54, 65.
 Schmidt W. 45, 67.
 Schneider C. 20.
 Schneider K. 84.
 Schneider O. 61.
 Schopenhauer 48.
 Schröteler 41.
 Schubart 62.
 Schuck 20.
 Segond 65.
 Seidel 65.
 Seifert 62.
 Seitz 98.
 Seller 98.
 Sémer 33.
 Sertorius 107.
 Siegmund 20, 32—40.
 Siwek 98.
 Söderblom 53.
 Spranger 1, 8—9, 20, 41, 65.
 Stern 28—29.
 Stoker 68.
 Stolz 102—103.
 Stonner 41.
 Strindberg 73.
 Strobl 13.
 Strong 65.
 Synéty, de 107.
 Škrebilin 41.
 Škvorec 65.
 Teodorowicz 89, 98.
 Terezija od Isusa, sv. 99, 103,
 104—105, 106, 107.
 Tinel 90.
 Tolstoj 33, 34, 36, 40.
 Toma Akvinski, sv. 107.
 Tönnies 65.
 Tumlriz 41.
 Underhill 107.
 Ušeničnik 94.
 Utz 61.
 Verkade 74.
 Vogel 32.
 Vogt 65.
 Vorwerk 65.
 Wilde 33, 34.
 Willwoll 10, 20, 73.
 Winkler 41.
 Winzen 30, 32.
 Wirz 61.
 Wobbermin 20, 65, 74, 104.
 Wunderle 20, 22, 31, 70, 85, 91,
 95, 98.
 Zimmer 98.
 Živković 74.